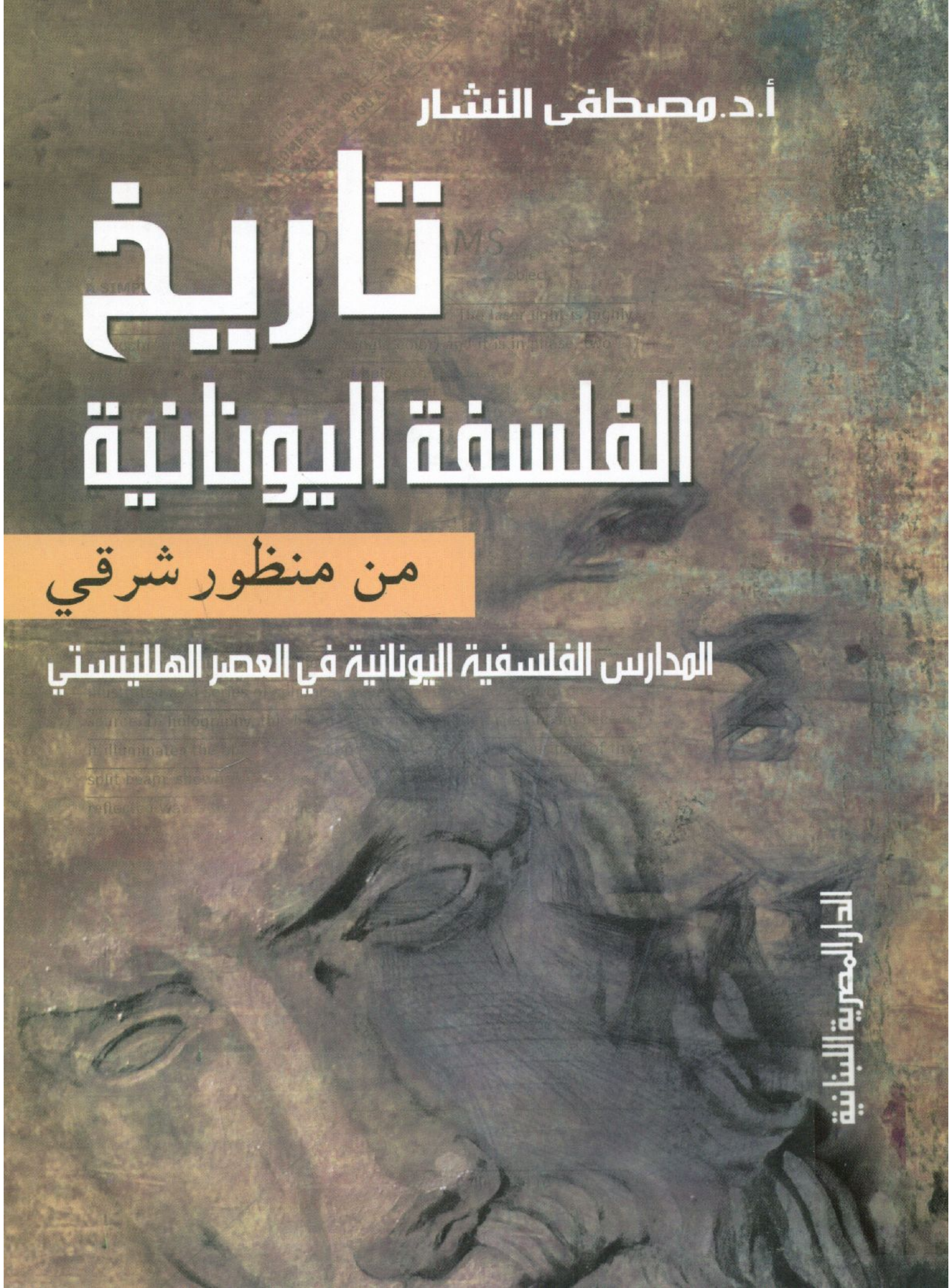


أ.د. مصطفى النشار

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي

الدار المصرية اللبنانية

تاريخ
الفلسفة اليونانية
من منظور شرقي
المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلينستي

النشار، مصطفى .

تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي/ مصطفى النشار . ـ ط1.ـ القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2013.

296 ص ؛ 24 سم.

تدمك : 5 - 852 - 427 - 977 - 978

1- الفلسفة اليونانية - تاريخ.

أ- العنوان . 182.09

رقم الإيداع : 17107 / 2013

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

الطبعة الأولى : ذو القعدة 1434 هـ سبتمبر 2013 م

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلليني

أ.د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة ـ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

الإهـــــداء

إلى زوجتي

الباب الأول
المدارس السقراطية الصغرى ومدارس الشكاك

الفصل الأول : خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني (العصر الهلليني).

الفصل الثاني : المدارس السقراطية الصغرى.

الفصل الثالث : الشكاك.

الفصل الأول

خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني
[العصر الهللينستي]

تمهيد:

عادة ما يقسم المؤرخون تاريخ العالم اليوناني القديم إلى فترات ثلاثة؛ أولها: الفترة المبكرة التي ظهرت فيها دول المدن بنظمها السياسية الديمقراطية الحرة، وثانيها: الفترة المقدونية التي تمثلت فيها سيطرة مقدونيا وبداية توسعها بضم الدويلات اليونانية المختلفة، وقد بدأ هذا المد الإمبراطوري لمقدونيا على يد الملك فيليب ومن بعده ابنه الإسكندر الذي لم يتوقف عند ضم اليونان،بل مد سيطرة مقدونيا على العالم القديم المعروف فسيطر على مصر وبابل وفارس قبل أن يموت وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره، والذي أعقبه الصراع الدامي بين قواده والأمراء المقدونيين للسيطرة على الجزء الأكبر من تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف. وأخيرًا استقرت الأمور تحت سيطرة روما وبدأ عصر الإمبراطورية الرومانية، فعاش العالم اليوناني الفترة الثالثة تحت هذه السيطرة.

وبينما تميزت الفترة الأولى بالحرية وعدم التزام النظام، تميزت الفترتين الثانية والثالثة بالخضوع والاستسلام، وإن كان هذا الخضوع قد ارتبط في الثانية بعدم

النظام، وفي الثالثة بالنظام[1] الذي فرضه خضوع رعايا الإمبراطورية الرومانية للقانون الروماني الذي كان أعظم اختراع اخترعه الرومان.

وما يهمنا من هذا التقسيم التاريخي هو الحقبة الثانية منه فهي الحقبة التي اتفق المؤرخون على تسميتها بالعصر الهللينستي؛ فهي الحقبة التي أعقبت وفاة الإسكندر الأكبر في بابل في شهر يونية من عام 323ق.م.

أما على الصعيد الفكري؛ فيقسم المؤرخون للفلسفة اليونانية تاريخها إلى عصرين كبيرين؛ (1) الحقبة الهللينية التي تمتد تاريخيًا من ظهور الفلسفة اليونانية على الساحل الأيوني، وخاصة في مدينة ملطية على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وحتى وفاة أرسطو في منفاه الاختياري بآسيا الصغرى عام 322ق.م. أي بعد وفاة تلميذه الإسكندر الأكبر بعام واحد تقريبًا.

(2) الحقبة الهللينستية التي تبدأ منذ وفاة أرسطو، وظهرت فيها تيارات فلسفية جديدة كان أشهرها التيار الرواقي والأبيقورية والشكاك واستمرت حتى تأهب العالم الروماني لانتصار المسيحية على حد تعبير رسل[2].

وكما كانت الحقبة الأولى فلسفيًا متأثرة بالظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها الفلاسفة منذ طاليس حتى أرسطو، فإن هذه الحقبة الثانية قد تلونت بفعل هذه الظروف السياسية التي استجدت بعد وفاة الإسكندر وأرسطو. وكان ذلك أمرًا طبيعيًا؛ حيث إن العيش في ظل دولة مدينة يتمتع أفرادها بكامل الحرية ويشاركون في سياسة المدينة يختلف عن العيش في ظل دولة مترامية الأطراف ضمت بين ثناياها اليوناني والشرقي، الأوربي والآسيوي والإفريقي تحت إمرة حاكم عسكري حفل سجله بالانتصارات وحينما مات ظل العسكريون هم الحكام الحقيقيون وإن كانت القشرة ملكية - أرستقراطية للأسرة المقدونية. لقد ضاع تميز المواطن اليوناني، واضطر لمخالطة (البرابرة) الأجانب والعيش معهم والحرب معهم أحيانًا وضدهم أحيانًا أخرى، وكان

(1) انظر: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967، ص349.

(2) نفسه.

الجميع اليوناني والشرقي معًا مضطرين للخضوع للنظام الإمبراطوري وتخطي حدود مدنهم وقراهم ودولهم المحلية والاتجاه إما شرقًا أو غربًا، حسب الحاجة أحيانًا، وحسب ما يصدر إليهم من أوامر واجبة التنفيذ أحيانًا أخرى.

إن حادثين تاريخيين كبيرين تقاسما التأثير على اليونانيين في هذا العصر، وكان محورها معا شخصية واحدة هي الإسكندر؛ فالحدث الأول هو ظهور الإسكندر نفسه على مسرح الأحداث والحدث الثاني هو وفاته المبكرة وتدهور الأحوال السياسية والعسكرية لليونانيين من بعده. وبالنسبة للحدث الأول، ينبغي أن ندرك أن حياة الإسكندر القصيرة قد قلبت أوضاع العالم اليوناني رأسًا على عقب؛ ففي العشر السنين الواقعة بين عامي 334 و324 قبل الميلاد غزا الإسكندر بجيوش مقدونيا آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند والبنجاب، واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية في ثلاثة مواقع، وكانت حينئذٍ أعظم إمبراطورية شهدها العالم القديم. وشاع بين صفوة اليونانيين ما كان للبابليين من حكمة قديمة، كما شاع بينهم الثنائية الفارسية والفكر الزرادشتي وكذلك ديانات الهند وخاصة البوذية. وأقام الإسكندر مدنًا يونانية في كل مكان فتحه مبشرًا بروح هللينية أراد نشرها في كل مكان من أرجاء العالم القديم[1]. لقد سعى ومعه بقية اليونان مضطرين إلى توثيق عرى الصلات الحضارية بين اليونان والبرابرة (كما كان يحلو لليونانيين أن يطلقوا على غيرهم) وذلك لصالح الثقافة اليونانية وسيادة قيمها ومبادئها في العالم، ولكن حدث ما لم يكن يتوقعه الإسكندر، فقد ضاع تميز اليونان حينما اختلطوا بالشرق وبثقافاته متأثرًا بها ربما أكثر من تأثر الشرقيين بالثقافة اليونانية!

أما الحدث الثاني فيتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين المقدونيين ساسة وقادة بعد وفاة الإسكندر؛ حيث إن معظمهم كانوا يتصورون جدارتهم بأن يخلفوا الإسكندر في قيادة الإمبراطورية؛ وإذا كان هو قد نجح في حياته في كبح جماح أطماعهم وسخر جل

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 349 - 350.

نشاطهم في القيام بجهود مشتركة معا في خدمة المجد المقدوني وتحقيق الانتصارات الواحد تلو الأخر لصالح تكون الإمبراطورية والسيطرة على العالم، فإنهم بعد وفاته بدءوا يحسون كل على حدة بأنه حان وقت تحقيق تلك الأطماع المكبوتة في داخله! ومن ثمّ كان التنافس على خلافته، وأفضى هذا التنافس فيما بينهم إلى صراع دام أكثر من أربعين عاما انفصمت عرى الإمبراطورية من خلاله وتوزعت إلى ثلاثة ممالك متنافسة؛ فقد انفصلت مصر تحت حكم البطالمة نسبة إلى بطليموس، وظلت مقدونيا وبلاد اليونان تحت حكم الأنتيجونيين نسبة إلى سلالة أنتيجونوس، وغرب أسيا تحت حكم السلوكيين نسبة إلى سليوكوس. وظل التنافس والصراع قائمًا بين هذه الممالك الثلاثة بسبب ما تخللها من انقسامات داخلية أو ثورات خاصة بكل منها أو بسبب الدسائس التي بدأ الرومان في تدبيرها منذ عام 212؛ حيث استغل الرومان أي خلاف بين هذه الممالك كسبًا لإمبرياليتهم حتى نجحوا في النهاية في فرض سيطرة روما على معظم هذه الممالك(1).

إن الاطلاع على تفاصيل الأحداث السياسية والحروب التي دارت في العصر الهللينستي يدرك كم التغيرات التي أحدثتها في التركيبة السكانية للعالم القديم، وفي الأحوال الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في البلاد التي خضعت لسيطرة مقدونيا في البداية ثم انفصلت عنها في النهاية، ولم يكن الانفصال يمثل بأي حال عودة إلى سابق الحال؛ لأن اليونان كانوا قد توزعوا بالفعل في تلك البلاد، وكان الشرقيون قد تنقلوا هم أيضًا بين أجزاء العالم القديم. وهذا التغير عبر عنه أحد المؤرخين بقوله: إن العصر الهللينستي يمثل من نواح كثيرة وحدة واحدة؛ ذلك أنه بالرغم من أن الدول

(1) انظر: إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عصر البطالمة (الجزء الأول)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة - القاهرة 1980، ص 50.

وكذلك: جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الرابع، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، 1970، ص 31 - 32.

وأيضا: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، سبق الإشارة إليه، ص 354.

الإغريقية تمسكت من الوجهة العملية بمبدأ الانفصالية والاستقلالية، فإنه من الوجهة النظرية خلفت فكرة العالمية هذا المبدأ. ومن ثمّ نشأت فكرة وجود عالم واحد يعتبر ملكًا مشتركًا للبشر المتحضرين، ومن أجله وجدت لغة مشتركة ساعدت على التقارب بين عناصر هذا العالم، فقد أخذ المتعلمون في كل مكان يستعملون لهجة أتيكا التي نشأت منها تدريجيًا اللغة اليونانية الهللينستية، تلك اللغة التي كتبت بها التوراة الجديدة. ورغم أن اللهجات المحلية بقيت مدة طويلة في بعض الأنحاء إلا أنه لم يأت القرن الأول حتى كانت اللغة المشتركة مستعملة في كل مكان[1].

وقد لخص المؤرخون أهم مميزات العصر الهللينستي في ست مميزات هي: (1) انتشار التعليم الذي أصبح سمة من سمات هذا العصر بما توفر فيه من إتاحة الفرصة واسعة لتعليم البنين والبنات عبر لغة واحدة انتشرت في أرجاء العالم في هذا العصر. (2) سيادة روح الإخاء؛ حيث ساعدت فكرة العالمية وانتشار التعليم، واستخدام تلك اللغة المشتركة في تقدم فكرة الإخاء الإنساني رغم كثرة الحروب واشتعالها بين ممالك ذلك العصر. (3) علو شأن المرأة حيث لعبت المرأة في هذا العصر دورًا متميزًا خاصة الأميرات المقدونيات اللاتي كان لهن دورًا هامًّا في الحياة العامة في استقبال الوفود الدبلوماسية وبناء المعابد وتأسيس المدن، بل وقيادة الجيوش والدفاع عن القلاع والاضطلاع بالوصاية على العرش أو الاشتراك فيه. (4) كثرة الأندية وتأسيس المنتديات النسائية والكثير من الجماعات السياسية والجمعيات الدينية. (5) سخاء الأغنياء وقلة الأجور كانت أيضًا من سمات هذا العصر الذي شهد اتساع الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء، ومع ذلك شهد استعداد الأغنياء للتبرع بأموالهم لخدمة الدولة، وكذلك استعدادهم لدفع أجور مناسبة للفقراء والمشاركة في انتشار الجمعيات الخيرية والمستشفيات لعلاجهم. (6) الاضطرابات الاجتماعية كانت هي الأخرى سمة من سمات هذا العصر؛ حيث أدى تدهور قيمة النقد حوالي عام 300 إلى ارتفاع الأسعار

(1) إبراهيم نصحي، نفس المرجع السابق، ص 40 - 41.

الذي لم يقابله حينئذٍ ارتفاعًا مماثلًا في قيمة الأجور، بل أدى أحيانًا إلى هبوطها؛ مما وسع الفارق بين الأغنياء والفقراء، وأدى ذلك إلى حدوث الكثير من الاضطرابات الاجتماعية التي ساعد على اشتعال لهيبها - على حد تعبير المؤرخين - الآراء الرواقية الداعية إلى المساواة والإخاء[1].

وعلى ضوء هذه السمات التي عدها المؤرخون أهم ما يميز العصر الهللينستي نستطيع أن نتلمس خصائص الفكر الفلسفي في هذا العصر؛ حيث إن الفكر دائمًا في أي عصر إنما يأتي كمرآة كاشفة لهذا الواقع؛ فهو يتأثر به بقدر ما يؤثر فيه. والحقيقة التي لا مراء فيها بالنسبة للعصر الهللينستي أن الأحداث التاريخية الكبرى في هذا العصر وما شهده من تغيرات وأحداث حربية وسياسية متلاحقة وسريعة قد أثر على الفكر الفلسفي تأثيرًا بالغًا جعلنا بالفعل أمام عصر فلسفي جديد يتميز عن سابقه في الفكر اليوناني بخصائص عديدة يمكن أن نجملها فيما يلي:

أولًا: الامتزاج بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي

لقد اتضح لنا فيما سبق كيف أنه كان طبيعيًا أن تصبح الثقافة اليونانية ملكًا مشتركًا بين جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط؛ فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويدًا رويدًا، امتدادًا من مصر وسوريا ووصولًا إلى رومانيا وإسبانيا وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان، وكانت أداتها هي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية [2] التي انتشرت بين كل الأوساط المثقفة في جميع تلك الأنحاء. وربما يكون ذلك هو ما جعل قراءة عبارة «صبغ الشرق بالصبغة الهللينية» كتعبير عن طبيعة هذا العصر مسألة شائعة!

ولكن الحقيقة التي عبرت عنها الأحداث السياسية والظروف الاجتماعية التي سادت هذا العصر تكشف فكريًا عن شيء مختلف؛ إذ لا بد من أن نسلم - على حد

(1) نفسه، ص 42 - 44.

(2) إميل برييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الترجمة العربية الطبعة الثانية - بيروت 1982، ص 34.

تعبير مؤرخ العلم جورج سارتون - بضروب من التأثيرات المحلية وهي هنا التأثيرات الفرعونية في مصر، والتأثيرات البابلية في المملكة السلوكية؛ إذ إن ثقافات هذه البلاد الشرقية ظلت حية وذات روعة وتأثير. وكان من الضرورات السياسية للبطالمة الذي حكموا مصر أن يوجهوا انتباههم إلى الديانة المصرية القديمة. كما كانت سياسة السلوكيين في بابل قائمة على احترام المعارف والطقوس الدينية البابلية وإحيائها. كما كان طبيعيًّا كذلك أن تكون التأثيرات الفارسية (الإيرانية) كبيرة في هذا العصر لأن المستعمرين اليونانيين في آسيا ورعايا ملوك فارس تبادلوا علاقات كثيرة متنوعة، ومنها ما هو طيب ومنها ما هو سيئ وكل ذلك ترتب على ضرورة التزاوج بين الأمراء والقادة المقدونيين وبين أمراء الفرس وأميراتهم، كما أمر بذلك الإسكندر وما فعله. ومظاهر التأثير الفارسي كثيرة؛ إذ لا بد أن التجار الفارسيين كانوا منتشرين بكثرة في ملطية اليونانية وفي مدن أخرى من مدن الاتحاد اليوناني. وعلى الناحية الأخرى في الغرب اليوناني نجد أن ملوكهم قد استقبلوا الحكماء الفرس، ونجد كتسياس الكنيدي قد شرح الثقافة الفارسية منذ أواخر القرن الخامس في كتابه عن تاريخ الفرس. كما أنه من المؤكد أن كل يوناني متعلم كان قد قرأ حياة الملك الفارسي قورش من الكتاب الذي ألفه عنه كسينوفون (4- 1 ق.م؟). فضلًا عن أن بابل كانت ولاية فارسية منذ عام 538ق.م، وكذلك مصر منذ عام 525 ق.م وحتى فتح الإسكندر لها عام 332ق.م. فالاتصالات بين الممالك الهللينستية وإيران كانت عديدة بلا شك.

أما العلاقات اليونانية الهندية فقد كانت علاقات تجارية؛ إذ لم يعرف التجار الهنود أي عوائق للوصول إلى الأسواق الغنية في بلاد اليونان. كما استطاع الوسطاء بين الجانبين أن يحملوا البضائع والآراء الهندية أيضًا إلى هناك كما قام هنود آخرون بزيارة بلاد اليونان لعرض حكمتهم على اليونانيين. وقد سبق أن ذكرنا قصة مقابلة سقراط لأحد حكماء الهند في أثينا، وإذا كانت صلات الهند باليونان كانت محدودة أو نادرة، فإن هذه الصلات قد ازدادت واتسعت بعد قيام الإسكندر بحملاته في آسيا؛ إذ وصل

بفتوحاته إلى نهر السند، وفيما تلا ذلك غزا اليونانيون الجزء الشمالي من الهند وأسسوا ممالك ومستعمرات في أماكن عديدة.

كما أن بعض الهنود قد جاءوا إلى مصر بغرض التجارة أو بغرض نشر الأفكار البوذية. وقد خضعت العلاقات التجارية والثقافية بين مصر والهند لتقلبات عديدة لكنها مع كل ذلك ظلت قائمة حتى بعد انتهاء السيادة اليونانية على الهند نهائيًا قبل بداية العصر الميلادي(1).

كل ذلك يؤكد أن الاتصالات الفكرية بين بلاد الشرق وبلاد اليونان كانت قائمة فيما قبل الإسكندر، وإن توطدت وقويت عقب فتح الإسكندر لبلاد الشرق وانتشار اليونانيين حكامًا وعسكريين وعلماء ومواطنين عاديين في هذه البلاد. فكما أن التأثير اليوناني قد امتد مع هذه الحملات إلى كل بلاد الشرق المعروفة آنذاك، امتدت أيضًا التأثيرات الشرقية إلى بلاد اليونان.

إن الملاحظة الجديرة بالاعتبار هنا أنه على الرغم من أن الإسكندر قد استهدف بفتوحاته لبلاد الشرق نشر الفكر اليوناني والحضارة اليونانية في العالم الشرقي لتصبح هي النموذج الذي يتشكل به وتبعًا له أبناء الشرق(2)، إذ أقول على الرغم من ذلك فقد حدث العكس تقريبًا؛ حيث ما لبث الشرقيون أن نشروا معتقداتهم الفكرية الدينية والأخلاقية في بلاد اليونان؛ والتاريخ الفكري لليونان يؤكد ذلك من مجرد استعراض أسماء الفلاسفة في هذا العصر؛ فعلى الرغم من أن أثينا قد بقت هي مركز الفلسفة - بالإضافة إلى الإسكندرية بالطبع - فلم يكن بين الفلاسفة الجدد - على حد تعبير برييه - أثيني واحد ولا حتى إغريقي واحد من البحر اليوناني؛ فجميع الرواقيين المعروفين في القرن الثالث قبل الميلاد كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من

(1) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 32 - 37.

(2) انظر: مقالنا: فكر السادة وثقافة التابعين، مجلة العربي الكويتية، العدد 359، أكتوبر 1988، ص 110. ونشر هذا المقال في كتابنا: ضد العولمة، انظر الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999.

الأمصار في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها، وهي أمصار غير معنية بالتراث اليوناني ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهللينية. فكل هؤلاء الرواقيون كانوا من أصول شرقية؛ فزينون مؤسس الرواقية من كتيوم احدى المدن القبرصية وهى أيضًا المدينة التي أنجبت تلميذه برسيوس. كما أن كريسبوس المؤسس الثاني للمدرسة كان من مواليد مدينة طرسوس هو وثلاثة من تلاميذه من الرواقيين، ومن بلدان شرقية قحة – بتعبير برييه – أتى هيرلوس القرطاجي تلميذ زينون، وبؤثيوس الصيدوني تلميذ كريسبوس وغيرهم من الرواقيين[1].

ويتضح من ذلك أن ما أراده الإسكندر في غزوه لبلاد الشرق من سيادة للثقافة وللفكر اليوناني على الشرق لم يتحقق، بل ربما تحقق العكس من ذلك؛ إذ يبدو أن الثقافة والفكر الشرقي هو الذي غزا بلاد اليونان؛ فقد أصبح أشهر فلاسفة أثينا – وهم الرواقيون – في ذلك الوقت هم مَن أتوا من خارج أثينا ومن أصول شرقية حاملين ثقافتهم الشرقية وعقائدهم الدينية المختلفة. ومن ثمّ كان من الضروري أن يحدث ذلك الامتزاج بين فكر الشرق وفكر اليونان لدى هؤلاء أو أولئك من فلاسفة هذا العصر الهللينستي. فلم يعد فكر اليوناني يونانيًا خالصًا، كما لم يعد فكر الإنسان الشرقي شرقيًا خالصًا بل اختلطت عناصر الفكر اليوناني الأصيلة بعناصر الفكر الشرقي الأصلية رغم تعدد منابعها، فجاءت النتيجة مختلفة عن مقدماتها، رغم أنها نتيجة انبثقت عن هذه المقدمات وترتبت عليها!

ثانيًا: تغير المثل الأعلى للبحث الفلسفي والاتجاه نحو الذاتية والسعادة الفردية

لقد ترتب على هذا الامتزاج بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني أن تعرضت صورة الفلسفة التقليدية لليونان إلى انهيار؛ فقد غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وآراء تتصل بالخوارق والسحر، وما فيها من أديان ذات أبعاد صوفية؛ وترتب على هذا الغزو أن أخذت الروح اليونانية في الاضمحلال والذبول ومسخت، ووضع تفكير

(1) برييه، نفس المرجع السابق، ص 37.

الحضارة اليونانية في قوالب لا تتلاءم مطلقًا مع طبيعتها. لقد تحولت نظرة الفيلسوف في هذا العصر من البحث عن الحقيقة المجردة للوجود وإدراك مظاهره المختلفة، والكشف عن كنهها وما هيتها، إلى البحث عن طريق للسلوك يحقق للفرد السعادة الذاتية، لقد انعكف الفرد على ذاته؛ لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي نتيجة للظروف السياسية السائدة فقد راح ينشد نوعًا من الحرية في العالم الباطن. ولما كان قد فقدَ استقلاله السياسي، فقد ترك السياسة تمامًا، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق على عكس ما كان سائدًا من قبل في عصر أفلاطون وأرسطو؛ إذ لم تعد السياسة عنده كما كانت عند هؤلاء واجبات المواطن وحقوقه التي لم تكن تنفك عن سلوكه الأخلاقي ومثله الأعلى في الحياة، وإنما أصبحت مجموعة من القواعد التي يراعيها الإنسان حتى ينجو بنفسه ويحقق الاطمئنان الشخصي لنفسه[1]!

لقد ولت أيضًا الروح العلمية الخالصة التي كانت تعني المعرفة لذات المعرفة، ومات الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث أرسطو عنها على أنها الروح الملهمة للفلسفة والدافعة للتفلسف، والسعي نحو اكتشاف الحقيقة المجردة وتبدلت فأصبحت مجرد رغبه من الفرد في أن ينجو ويهرب من شرور الحياة. لقد أصبحت الفلسفة - على حد تعبير ستيس - متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه. وأصبح التفلسف يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهيتها. ومن ثمّ أصبح فلاسفة العصر مشغولين بالبحث عن التماس طريق لتحقيق هذه الرفاهية الأنانية للأفراد وصارت نظرتهم ضيقة وأحادية الجانب. ومن هنا غابت الأصالة واستعرت نزعة الشك لدى البعض، والنزعات المتطرفة لدى البعض الآخر سواء بالاتجاه نحو الزهد المتشدد أو نحو اللذة المفرطة. وإن حاول البعض الآخر التوفيق بين هؤلاء وأولئك فإن السمة العامة للعصر والتي غلبت عليه هو غياب النزعة السوية والتوازن، وولى صفاء وهدوء أفلاطون وأرسطو وحل محلهما الطنطة والتهور[2].

(1) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة بالقاهرة 1970م، ص 6.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1984م، ص 276 - 277.

وبالطبع فليس معنى ذلك أن البحث الفلسفي في هذا العصر قد تدهور إلى حد أنه لم يعد هناك بحثًا في نظرية الوجود أو في نظرية المعرفة، بل المقصود هنا أن فلاسفة هذا العصر قد اتخذوا من البحث في الوجود والمعرفة الإنسانية تكأة للوصول إلى غاية عملية بعينها، هي الوصول إلى التماس طريق لسعادة الفرد في حياته العملية. لم تعد الغاية إذن كما قلنا من قبل هي الوصول إلى إدراك الحقيقة لذات الحقيقة. بل أصبحت ذات هدف آخر هو توجيه الحياة الأخلاقية للإنسان بما يحقق سعادته الفردية.

ثالثًا: نقص الأصالة

يرى بعض[1] المؤرخين أن هذا العصر الفلسفي قد تميز أيضًا بنقص الأصالة لدى فلاسفته نتيجة انكفائهم على تحقيق مصالحهم العملية الخاصة وكذلك مصالح أتباعهم. لقد شهد العصر الهللينستي في نظر هؤلاء تقهقرًا فكريًّا واضحًا؛ حيث إن فلاسفته أحيوا المذاهب الفلسفية القديمة التي كادت تموت فأعادوها إلى الوجود وتأثروبها تأثرًا شديدًا؛ فقد عاد الرواقيون إلى هيراقليطس واستفادوا بفلسفته الطبيعية، كما أحيا الأبيقوريون الفلسفة الفردية لديمقريطس وبنوا عليها فلسفتهم الطبيعية كذلك. وحتى في مذاهب هؤلاء الفلاسفة الأخلاقية نجد نفس الشيء؛ حيث استعارت الرواقية أفكارها الأخلاقية الرئيسية من الكلبية، واستعارت - الأبيقورية أفكارها الرئيسية من القورينائية. إن فلاسفة ما بعد أرسطو إذن - على حد تعبير ستيس - إنما يعيدون تنظيمها ويبالغون في هذه الفكرة أو تلك وهم يلوونها ويوجهونها في كل اتجاه ويستقطرون جفافها بحثًا عن قطرة حياة جديدة، ولكن في النهاية لايظهر جديد. فمن أول رواقي حتى آخر أفلاطوني جديد لا يوجد مبدأ جوهري جديد يمكن أن يضاف إلى الفلسفة[2].

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 277.

(2) نفسه.

وللحق فإننا لسنا مع هذا الرأي شديد العمومية والإجحاف لفلاسفة اليونان فيما بعد أرسطو؛ فليس معنى أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بالسابقين عليهم وبالغوا أحيانًا في هذا التأثر؛ مما أوجد لديهم - على حد تعبير ستيس - نقصًا في الأصالة، ليس معنى ذلك أنهم لم يضيفوا أي جديد. إذ إن لديهم أفكارًا جديدة وجديرة بالنظر والتأمل، وهي أفكار جاءت بموجب تأثرهم بظروف العصر الذي عايشوه. فضلًا عن أن إحيائهم لبعض الآراء القديمة لم يكن بعثًا لهذه الأفكار بعد موتها، فالآراء والأفكار الفلسفية لا تموت، وإنما تخبو أحيانًا وتزدهر أحيانًا أخرى، وفضلًا عن أن الأبيقوريين والرواقيين حينما أحيوا بعض الفلسفات القديمة وتأثروا بآراء أعلامها لم يحيوها بحذافيرها، وإنما عدلوا فيها وطوروها في إطار معرفي ومنطقي جديد لم يكن متوفرًا لدى هؤلاء السابقين عليهم!

إن مَن يتهمون هذه المدارس الكبرى في العصر الهللينستي (الأبيقورية والرواقية) بالنقص المطلق للأصالة أو انعدامها، إنما يقيسون إبداعهم على معيار الفكر اليوناني السابق عليهم وخاصة فكر أفلاطون وأرسطو، وهم في هذا إنما يعتبرون أنهم لم يضيفوا أي جديد، وإن كان ثمة جديد فهو لا يعجبهم؛ لأنه كان - على حد تعبير ستيس أيضًا - مجرد أفكار كئيبة وسيئة جلبوها من الشرق[1]. وهنا نكتشف وجه الغرابة في هذا الرأي؛ إذ إن تأثر فلاسفة ذلك العصر بالآراء الشرقية ومزجهم بين فكر الشرق وفكر اليونان لا يمثل لديهم إلا انتكاسة ونقصًا!! ولكن الحقيقة أن هذا كان وجهًا من وجوه التميز الفكري لهذا العصر، وإلا ما كان عصرًا جديدًا في الفكر! صحيح أننا لا نجد فيه مذاهب شاملة وشامخة شموخ مذاهب أفلاطون وأرسطو، لكن مَن قال إن كل عصور الفكر ينبغي أن يكون فيها أمثال أفلاطون أو أرسطو!

إن زينون وأبيقور وأتباعهما قدموا فلسفات سايرت العصر، وعبرت عن ظروفه، وركزت على تحديد غايات أخلاقية عملية تفيد الناس في حياتهم في ذلك العصر المضطرب سياسيًّا واجتماعيًّا. وإذا كان قد ظهر في هذا العصر تيارات شكية فقد كان هذا أمر طبيعي نتيجة لتلك الاضطرابات التي خلفت جوًّا من انعدام الثقة في إمكانية التأكيد على حقيقة ثابتة أو مطلقة لهذا الوجود.

(1) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

الفصل الثاني

المدارس السقراطية الصغرى

[1] المدرسة الميجارية

تمهيد:

بداية لا بد أن نشير إلى أنه لا ينبغي أن ننظر إلى ما سمي بالمدارس السقراطية الصغرى على أنها مدارس قد أسسها سقراط أو أشار إلى تأسيس أي منها رغم أنه - على حد تعبير كوبلستون - كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدارس لتواصل مهمته في إيقاظ عقول اليونانيين[1]. وبما أن سقراط لم يترك مذهبًا فلسفيًّا معينًا ولا حتى فكرة فلسفية محددة كان يطمح إلى أن يتلقفها الآخرون ويبشرون بها، فقد كان من حق هؤلاء التلاميذ المتفرقين الذين تتلمذوا عليه من خلال محاوراته مع المدعين في الشوارع والمنتديات الآثينية، أن يستنبطوا أفكاره الخاصة من تلك المجادلات، وأن يضيفوا إليها ما شاءوا من أفكار حسب تفسيراتهم الخاصة لما ظنوا أنه فكر أستاذهم.

---

(1) كوبلستون: تاريخ الفلسفة - المجلد الأول (اليونان وروما)، الترجمة العربية لإمام عبدالفتاح إمام، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة (436)، القاهرة، 2002، ص 177.

ومن هنا فإن الأجدر بنا أن نفهم فلسفات هؤلاء التلاميذ على أنها إن ارتبطت بسقراط اسمًا، فهي لم ترتبط به ارتباطًا تامًّا، كما لم تعبر عن جوهر فكره الذي أدركناه من قبل حين الحديث عنه. إن فكر هذه المدارس كان - على حد تعبير دكتور بريختر - مجرد إعادة إنتاج جوانب معينة من التعاليم السقراطية، وكان كل مفكر من هؤلاء السقراطيين يعد استمرارًا للفكر السقراطي في اتجاه خاص به، فضلًا عن أن كل واحد منهم قد حاول أن يحور ما أخذه عن الفلسفات السابقة لتنسجم وتتوافق مع التراث السقراطي[1].

(1) نفسه.

أولاً: إقليدس وتأسيس الميجارية

من المعروف أن إقليدس كان من أكبر تلاميذ سقراط سنًّا. ومن ثمّ فقد كان أحد تلاميذه المبكرين. ويبدو أن درجة ارتباطه بسقراط كانت عظيمة؛ إذ يروى في الدلالة على ذلك قصة طريفة، فقد كان الأثينيون قد منعوا كل المواطنين الميجاريين من دخول أثينا ومن شدة حرص إقليدس على الالتقاء بسقراط فقد كان يدخل أثينا متخفيا في ملابس النساء[1]. ورغم أننا لا نعرف عن شخصيته وأحداث حياته إلا القليل، إلا أننا نعرف أنه كان ممن حضروا وفاة سقراط في عام 400/ 399 ق.م. كما نعرف أنه كان وبلده ميجارا ملجأ لجأ إليه أفلاطون وغيره من تلاميذ سقراط عقب هذه الأحداث الدرامية لوفاة الأستاذ.

وقد تميزت الميجارية عن المدارس السقراطية الصغرى الأخرى من البداية بأنها قد استلهمت أسسها الفلسفية ليس من سقراط وحده، بل ربما انتمت أكثر في فكر رائدها إقليدس إلى المدرسة الإيلية، فما نعرفه من آراء لإقليدس يبدو فيها تأثره الواضح جدًّا بآراء الإيليين ومعرفته الوطيدة بفكرهم.

إن فلسفته تقوم في الأساس على تصور يبدو فيه بوضوح مزجه بين رأي الإيليين عن الواحد كأساس للوجود، وبين الأخلاق السقراطية التي استهدفت تعريف الخير وبيان ما هيته الثابتة. لقد تصور إقليدس – في مزجه بين هذين الرأيين – الواحد على أنه الخير، والخير على أنه واحد. وحسب رواية ديوجين اللايرتي، فقد كان يوحد أيضًا بين الخير والإله، وبين الخير والعقل، وبين الخير والعلم[2].

(1) Lempriere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.232.

(2) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص178.

وكذلك: إميل برييه: تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص8.

وراجع ذلك:

Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philorophers, Vol.I, Eng. Trans. By D. Hicks, P.234.

لقد كان إذن فيلسوف «الخير» ولم يكن يرى في الوجود سوى الخير. ومن ثمّ فقد كان - على حد تعبير برييه - يحذف كل أضداد الخير مؤكدًا عدم وجودها. وقصد من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات من أي طريق غير طريق القول بتطابقها؟ فالخير هو الخير ولا شيء غير ذلك عنده[1]. ومن هنا ندرك مدى اختلاف أفلاطون معه في ذلك؛ حيث إن الأخير كان يسعى دائمًا في فلسفته إلى التمييز بين التصورات والحدود ويؤكد تميز كلٍّ منها عن الآخر، فضلًا عن أنه ميز بينها جميعا وبين الخير الأسمى (أو الإله)[2].

ثانيًا: أبوليدس واستلبون وتطوير الميجارية

جاء بعد اقليدس جيل من المعلمين من تلاميذه كانوا شديدي المراس في فن الجدل، ويبدو أنهم أيضًا كانوا من تلاميذ الإيليه إلى جانب تتلمذهم على اقليدس. حيث يذكر المؤرخون أنه جاء بعد اقليدس ابوليدس الملطي الذي كان مجادلًا عنيدًا استخدم طريقة الجدل الزينونية (نسبة إلى زينون الإيلي) في معارضة المنطق الأرسطي؛ حيث استخدم ابوليدس طريقة برهان الخلف Reductionad Absurdum في اكتشاف عدة مفارقات من بينها مفارقة الكذاب المخادع، ومفارقة كومة القمح التي عبر عنها «ليست حبة القمح كومة، أضف حبة قمح، ومع ذلك لن تكون هناك كومة، إذن فمتى بدأت الكومة في الظهور؟». ومفارقة المتخفي الخاصة بالكترا التي تعرف ولا تعرف أخاها المتخفي. فقد كانت الكترا تعرف شقيقها أوريست Orestes، إلا أنها لم تعرفه حيث كان يقف أمامها متنكرًا، وإذن فهى لا تعرف ما تعرفه. وكذلك مفارقة الأقرن التي تنسب أحيانًا إلى قوريناني آخر يدعى ديودور الكروني Diodorus Cronus التي تقول: «حيث إن ما لم تفقده لا يزال معك، وأنت لم تفقد قرنين. إذن فلك قرنان»[3].

---

(1) برييه: نفس المرجع السابق، ص 8.

(2) نفسه.

(3) انظر في ذلك: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 178.

وكذلك: بوشنسكي أ. م.: المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1996، ص 233.

والحقيقة التي يشير إليها مؤرخو المنطق أن ديودور هذا كان منطقيًا ومجادلًا بارعًا؛ حيث إنه عرف منطق الموجهات باستخدام متغير زمني. كما عرف العلاقة بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة والقضايا الممتنعة[1]. وفي نفس الإطار فيلون الميجاري الذي كان يرى أن القضية تكون ممكنة في حالة ما إذا كانت تسمح طبيعتها الداخلية بالصدق، أما القضية الضرورية فهى ما تكون صادقة ولا تسمح طبيعتها الخاصة بالكذب[2].

ويبدو أن ديودور قد طبق ذلك على رؤيته للعالم حينما أكد على أن الفعل وحده هو الممكن، على أساس أن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلًا، وبذلك لو أجزنا واحدًا من النقيضين بالفعل، لأصبح الآخر مستحيلًا؛ ومن ثمّ فلو كان ممكنًا من قبل لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكن. ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكنًا من قبل، وأن الفعلي وحده هو الممكن؛ فعلى سبيل المثال: العالم موجود، والعالم غير موجود قضيتان متناقضتان. غير أن العالم موجود بالفعل؛ ومن ثمّ فمن المستحيل القول بأنه غير موجود، لكن لو أنه كان ممكنا على الدوام أن العالم ينبغي أن لا يوجد إمكان قد تحول إلى استحالة. فلا يمكن أن يحدث ذلك قط؛ ومن ثمّ فلم يكن من الممكن أبدًا أن العالم ينبغي ألا يوجد[3].

ولقد وجدت الميجارية نصيرًا كبيرًا لها في استلبون Stilpon الميجاري الذي كان تلميذًا لبعض رفقاء اقليدس زعيم المدرسة، أو كان فيما يقول آخرون تلميذا لإقليدس نفسه[4]، وقد قيل إنه علّم في أثينا حوالي عام 320ق.م لكن تم إبعاده بعد ذلك[5]. ويبدو

(1) انظر: بوشنسكي، نفس المرجع السابق، ص 210 - 211.

(2) نفسه، ص 211.

(3) كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 178 - 179.

(4) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, Eng. Trans, By D. Hicks (M. A.), Vol.I, London: William Heinemann – New York: G. P. Putnam's Sons, Without Date, B.II (113), Eng Trans, P.241.

(5) كوبلستون، نفس المرجع، ص 179.

أنه كان معلمًا نابها حظيت القورينائية في عهده بصيت زائع، فقد أضاف ميولا كلبية نتيجة تتلمذه على ديوجين الكلبي بالإضافة إلى تتلمذه على إقليدس ومن ثم اكتسب شخصية متميزة أثر بها في تلاميذه كما أثر فيهم بطرافة مذهبه[1]. وقد عرف بخفة ظله ومما يروى في ذلك أنه عندما سئل عما فقده في عملية السرقة والنهب التي تعرضت لها مدينته ميجارا أجاب قائلًا: أنه لم ير أحدًا يحمل حكمة أو معرفة[2].

وقد كان لاستلبون فيما يقول ديوجين اللائرتي تسع محاورات كتبت بأسلوب جامد منها: موسوخوس Moschus وأرستبوس أو كالياس Aristippus or Callias، ومتروكليس Metrocles وانكسيمكنيس Amaximenes وإلى ابنته Tohis daughter وأرسطو[3] Aristotle.

ومن القضايا التي اهتم بها استلبون في كتاباته الفلسفية نظرية المثل الأفلاطونية التي اهتم بتوجيه نقده لها معتمدًا على برهان الخلف؛ حيث ذكرت له بعض الحجج ضدها منها: ليس مثال الإنسان فلانًا أو فلانًا، ولا متكلمًا مثلًا أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذي يتكلم إنسان؛ إذ إنه لا يطابق المثال. وحجة أخرى تقول: إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص في ميجارا، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا؛ من حيث إن المثال واحد لا يتعدد[4].

كما اهتم استلبون أيضا بمسألة الحكم على العبارات أو القضايا المنطقية؛ حيث ذهب إلى التأكيد على أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون أو أرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم؛ لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل: «إن الفرس يعدو» و«أن الإنسان طيب»، وهذا يعني أن كلًا من الفرس والإنسان

---

(1) انظر: سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية، الجزء الرابع، دار المعارف، مصر، 1970، ص 288.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 179.

(3) Diogenes Laertius, Op. Cit., Vol.I, (120), P.249.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، بالقاهرة، 1953، ص 211 - 212.

هو شيء آخر غير ذاته. وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان لم يَسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلا أو إلى الغذاء[1].

والحقيقة التي نكتشفها من الحكم على ما تبقى من شذرات لهؤلاء الميجاريين أنهم قد اهتموا بالفعل بمنطق القضايا والأحكام لكن ليس بالصورة الإيجابية التي وجدناها لدى أفلاطون أو لدى أرسطو من بعده، بل بصورة نقدية سلبية أقرب ما تكون إلى الطريقة الجدلية السوفسطائية، فهم لم يكونوا من البناءين في الفلسفة بل من النقاد الهدامين، ومن هنا يمكن اعتبارهم أجدادًا للتيار الشكي الذي سنجده لدى ممثلي الأكاديمية الجديدة وبيرون.

وربما تكون الحسنة الوحيدة لاستلبون أنه فيما - يذكر هيراقليدس Heraclides - كان أستاذًا من أساتذة زينون مؤسس المدرسة الرواقية[2]. لقد مات استلبون بعد أن عمَّر طويلًا بعد أن أفرط في شرب النبيذ لتسريع نهايته[3].

(1) نفسه، ص 212.

(2) Diogenes Laertius, Op. Cit., Vol.I, B.II (120), Eng. Trans, P.249.

(3) Ibid.

[2] المدرسة الكلبية [الكلبيون - Cynics]

تمهيد:

تعد المدرسة الكلبية من أشهر المدارس السقراطية الصغرى وأكثرها تأثيرًا. وقد استندت المدرسة في تعاليمها عموما على آراء سقراط التي وحد فيها بين الفضيلة والسعادة، وبينما مال القورينائيون إلى التوحيد بين الفضيلة واللذة، مال الكلبيون وعلى رأسهم أنتستينز إلى التوحيد بين الفضيلة والزهد.

وقد سميت الكلبية بهذا الاسم في أغلب الظن نسبة إلى المكان الذي أسست فيه وهو المكان المعروف «بالكلب السريع»؛ حيث إن أنتستينز قد اتخذه مكانًا للتعليم؛ نظرًا لأنه لم يكن من دم أثيني خالص فأمه كانت تراقية. وقد كان هذا المكان مخصصًا لمن لم يكونوا من دم أثيني خالص، وكان مخصصًا في الأساس لعبادة هرقل؛ ولذا اتخذ الكلبيون من البطل - الإله هرقل راعيًا لهم، وقد سمى أنتستينز أحد مؤلفاته باسمه[1].

ولم تقتصر الكلبية على مؤسسها أنتستينز، بل كان من أهم أعلامها ديوجين الكلبي، واقراطيس الكلبي. وبالإضافة إلى هؤلاء الأعلام الثلاثة للكلبية المبكرة، هناك أيضًا أعلام لها في عصرها المتأخر في العصر الروماني مثل: بروتيوس و ديموناكس وديون.

أولًا: الكلبيون Cynics القدامى

(أ) أنتسيتنز Antisthenes :

عاش أنتسيتنز بين عامي 446 - 366 ق.م حسب رواية ديوجين اللايرتي[2].وقد ولد بأثينا لأب أثيني كان يدعى أيضا انتستينز ومن أم تراقية؛ ولذلك لم يكن من دم يوناني

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 179.

(2) Diogenes L.: Op. Cit., Vol.Ii, (B. V-1), Eng. Trans, P.3.

خالص[1]. وقد تتلمذ في بداية حياته الفكرية على جورجياس السوفسطائي الشهير، لكنه فيما بعد التحق بسقراط وصاحبه لدرجة أنه كان يقطع يوميًا مسافة خمسة أميال من مقر إقامته ليستمع إلى سقراط في أثينا[2]. وبلغ من إعجابه به أن كرس نفسه له واتخذ منه مثلًا أعلى، وكان أفضل ما أعجبه في شخصيته أستاذه سقراط الاستقلال الذاتي في الأداء وفي السلوك وعدم اكتراثه بالثروات الدنيوية. ومن ثمّ فقد اعتبر أنتستينز أن الفضيلة هي الاستقلال والابتعاد عن كل متع الحياة المادية. وقد جارى أستاذه سقراط أيضًا في توحيده بين الفضيلة والمعرفة وتمادى في ذلك إلى درجة القول بأن الفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة، ولا يطلب أو لا ينبغي أن يطلب شيئًا سواها. والمفهوم هنا أن الفضيلة هي غياب أي رغبة والتحرر من الحاجات المادية.

إن الفضيلة هي الحكمة غير أن هذه الحكمة تعتمد على رؤية قيم الغالبية العظمى من البشر، أما الثروات والانفعالات واللذات فهي ليست خيرات حقيقية وليست الآلام والفقر والاحتقار شرورا حقيقية. إن الفضيلة إذن هي الحكمة ويمكن تعلمها[3]. وفي هذه النقطة قد يختلف أنتستينز قليلًا عن سقراط الذي كان يرى أن الفضيلة علم لا يعلم وهي كامنة في النفس الإنسانية. إن أنتستينز كان يعتقد أنه يمكن تعلمها رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكي نتعلمها. كما كان يرى أن الحكيم إذا ما تسلح بهذه الفضيلة فهو لا يمكن أن تصبه أي من شرور الحياة؛ فالذي يتحرر من الرغبات يتمتع بالاستقلال عن الجميع رغم كل شيء.

إن الرجل الحكيم دائمًا ما يكون راضي النفس، إنه جامع لكل الفضائل، إنه يرى الفضيلة في كل الأشياء الخيرة كما يراها في نفس الوقت في أي شيء مؤلم. إن الرجل الحكيم يكون مثالًا يحتذى في كل أفعاله بالنسبة للجميع، إنه لا يفعل الفضيلة اتباعًا للقوانين المدنية، بل وفقًا لقانون الفضيلة ذاتها[4].

(1) Ibid.

(2) Ibid. (2-3), P.5.

(3) كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 180 - 181.

(4) Diogenes L.: Op. Cit., (B.VI- 10-13), Eng. Trans, P.13.

وعلى الرغم من أن أنتستينز من السقراطيين مثله في ذلك مثل أفلاطون، إلا أنه اختلف مع آراء أفلاطون وخاصة في نظرية الأخير عن المثل، وعارضها بقوة مؤكدًا أنه لا وجود إلا للأفراد. وقد روى أنه أشار إلى ذلك بقوله: آه يا أفلاطون إنني أرى حصانًا لكنني لا أرى الحصانية (أي مثال الحصان)؛ وينبغي أن لا نطبق على أي شيء سوى اسمه الخاص فحسب؛ ففي استطاعتنا أن نقول مثلا «الإنسان هو الإنسان» و«الخير هو الخير»، لكننا لا نستطيع أن نقول: «الإنسان هو الخير» فلا ينبغي أن ينسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه. ويرتبط بهذه القضية، النظرية التي تقول بأننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب؛ إذ ليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما[1].

وبالطبع فهذه الفردية المتماهية مع ذاتها، والتي لا يمكن أن تنسب إلى عضوية فئة ما هى مبالغة في الأحادية، وفي ذلك رفض ضمني للمجتمع المدني والدولة بذاتها وقانونها.

وعلى الرغم من الجانب السلبي الأقرب إلى رفض المجتمع والقوانين الوضعية، إلا أنه على الجانب الديني قد ترتب على هذه الأحادية والفردية التي دعي إليها، أنه رفض الدين التقليدي المتعارف فيه على تعدد الآلهة واعتبره مجرد عُرف؛ إذ ليس هناك سوى إله واحد فحسب والفضيلة هي خدمة لهذا الإله وحده دون المعابد والصلوات الجمعية والقرابين، لقد كان أنتستينز أقرب إلى الحقيقة الميتافيزيقية المجردة حينما قال: «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»[2].

لقد حفظت كتابات أنتستينز في عشرة أجزاء. حدثنا ديوجين اللايرتي في ثلاث صفحات من كتابه عن محتوياتها[3]. وكانت في معظمها فيما يبدو مما تبقى لنا منها

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 181.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 182.

(3) D. L., Op. Cit.VI (15-16), Eng. Trans P.21.

كتابات تدعو إلى الزهد في اللذات والاعتدال في ممارسة الحياة العادية للإنسان، وإن مالت حياته هو شخصيًّا إلى الزهد حتى في مطالب الحياة العادية، لقد استفسر منه أحدهم عن نوع الزوجة التي ينبغي أن يتزوجها فرد قائلًا: لو أنها كانت جميلة لما استطعت أن تمتلكها لنفسك، أما لو كانت قبيحة فستظل تدفع لها وتنفق عليها[1].

لقد كان زاهدًا في اللذة الحسية لدرجة جعلته فيما يروي عنه بعض الرواة يقول: لو أنني صادفت أفروديت لخنقتها بيدي. وقد اتبعه في ذلك تلاميذه لدرجة أن تساءل الإمبراطور جوليان فيما بعد: هل الكلبية فلسفة أم نوع من الحياة؟![2].

(ب) ديوجين **Diogenes** :

يعد ديوجين السنيوني Diogenes of Sinope (404 - 323ق.م) من أشهر فلاسفة هذه المدرسة، وقد أطلق عليه السنيوبي نسبة إلى مدينته التي ولد فيها لأب كان يعمل في تزييف النقود، فورث عنه هذه المهنة لكنه حولها إلى تزييف مواضعات الناس وتقاليدهم واهتماماتهم الدنيوية[3].

وقد تتلمذ ديوجين على أنتستينز بعد أن صبر على إهاناته المتكررة، وذاع صيته بعد ذلك، وكان له فضل إشاعة المذهب الكلبي في بلاد اليونان بسلوكه الشخصي الذي تمثلت فيه ما كان يدعو إليه من تعاليم؛ فقد امتهن التسول، واعتبر أن ذلك جزء من حياة الفضيلة؛ حيث كان يلبس زي المتسولين ويحمل جرابهم وعصاهم، بل يقال إنه عاش وقتًا ما داخل حجرة في ساحة معبد سيبيل في أثينا. وكان يحسد الحيوان على حياته البسيطة ويحلو له أن يحذو حذوه؛ فينام على الأرض، ويأكل مما يأكل، كما كان يقضي حاجته الطبيعية بل ويمارس الحب على مرأى من جميع الناس. ولما رأى طفلًا

---

(1) Ibid (VI-3), Eng. Trans, P.5.

(2) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، بالقاهرة 1977، ص 370.

(3) نفسه، ص 370.

وأيضًا: D. L., Op. Cit., (VI-Ch.2) 20-21, Eng. Trans, P.23.

يشرب الماء بيديه ألقى هو الآخر الكوب وشرب بيديه. ويروي أنه كان يحمل شمعة أو مصباحًا ويقول إنه يبحث عن رجل. ورغم أنه لم يسع في حياته - كما يروى عنه - إلى أي إنسان إلا أنه كان متمردًا على القوانين الوضعية معلنًا أنه مواطن عالمي. وسبق في ذلك بالطبع دعوة الرواقيين إلى الأخوة العالمية، وإلى المواطنة العالمية[1].

لقد كان ديوجين دائم الترحال ببلاد اليونان المختلفة، ويروى أنه قضى بعض الوقت في سيراقوصه، وقبض عليه القراصنة ذات مرة وباعوه لأكسينادس صاحب كورنثه ولما سأله سيده: ماذا يستطيع أن يؤديه من أعمال قال إنه يستطيع أن يحكم الرجال! فاتخذه أكسينادس مربيًا لأبنائه ومشرفًا على شئون القصر، فأتقن ديوجين عمله؛ مما جعل سيده يطلق عليه لقب «العبقري الصالح»، وأصبح يستشيره في كل شيء ويعمل بمشورته[2].

لقد كان شديد المراس في فن الجدل، ويقول عنه ديوجين اللايرتي إنه لم يغلب في مناقشة قط، وكان يعتبر أن حرية المناقشة والكلام هي أعظم الطيبات، كما كان كثير المزاح والفكاهة، ومما يروى عنه في هذا أنه قد عنف ذات يوم امرأة وجدها راكعة أمام صورة مقدسة فسألها: ألا تخافين أن تكوني في هذا الوضع وقد يكون من ورائك أحد الآلهة لأنهم يملأون كل مكان؟!. ولما رأى ابن حظية يرمي جماعة من الناس بالحجارة قال له: احذر أن تصيب أباك! فلقد كان يكره النساء ويحتقر من الرجال مَن يسلكون مسلك النساء، وقد روي عنه أنه رأى شابا كورنثيًا متعطر في ثيابه الغالية، ولما سأله هذا الشاب سؤالًا رفض أن يجيبه قائلًا: لن أجيبك حتى تخبرني أولد أنت أم بنت؟[3].

لقد اكتسب ديوجين من استقلاله وشظف العيش والزهد عموم الخصال التي تحلى بها قدرة على مواجهة كل المواقف بشجاعة، ومما يروى عنه في هذا الصدد مقابلته مع

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة - جـ2 - م2 (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1968، ص 462 - 463.

(2) نفسه، ص 463.

(3) نفسه.

وراجع في ذلك: D. L., Op. Cit.,VI Ch.2, Eng. Trans, Pp.23-44.

الإسكندر الأكبر في كورنثة: لقد التقى به وهو مستلقٍ في الشمس فقال له: أنا الإسكندر الأكبر فأجابه : و أنا ديوجين الكلبي، فقال له الملك: اسألني أي شيء تريد؟ فأجابه: ابتعد حتى لا تحجب عني ضوء الشمس. فما كان من الإسكندر إلا أن قال: لو لم أكن الإسكندر لتمنيت أن أكون ديوجين![1].

لقد أكدت هذه القصة أن الحكيم يكتسب فضيلته بالمعنى الكلبي من ذاته، وليس من الاتصال بالآخرين، كما أكدت أن السعادة التي يتمتع بها الحكيم هي سعادة التأمل، وليس السعي وراء المناصب أو السلطة مهما كانت!!

لقد آمن ديوجين كما آمن أقرانه من الكلبيين بأن الغرض من الحياة هو السعادة، وأن السعادة لا تكون في طلب اللذات بقدر ما تكون في ممارسة الحياة المستقلة البسيطة؛ وذلك لأن اللذة وإن كانت في نظرهم عملًا مشروعًا، وخاصة إذا أتت نتيجة كدح الإنسان وعمله المشروع الذي لا يعقبه شيء من الندم أو وخز الضمير كثيرًا ما تفلت من أيدينا أثناء السعي إليها أو تخيب رجاءنا بعد أن ننالها. ومن هنا فهم يعدون اللذة شرًّا وليست خيرًا. كما أكدوا أن السبيل الوحيد إلى السعادة هو الحياة المعتدلة الفاضلة؛ وذلك لأن الثروة تفسد الطمأنينة والسلام، وأن الشهوة تأكل النفس كما يأكل الصدأ الحديد، وقد قال ديوجين أن الآلهة قد وهبت الإنسان الحياة السهلة المريحة، ولكن الإنسان هو الذي عقدها بالتلهف على الترف[2].

وليس معنى ذلك أن الكلبيين كانوا عمومًا شديدي الإيمان بالآلهة؛ إذ إن ذلك يكذبه الرواية التي تقول إن أنتستينز زعيمهم قد التقى بأحد الكهنة الذي أخذ يعدد له ما يتمتع به المستمسكون بأسباب الفضيلة من خير كثير بعد وفاتهم، فقال له: «ولِمَ إذن لا تموت؟!».وهكذا فعل ديوجين الذي كان يسخر من الطقوس الدينية الخفية، وروي

---

(1) نفسه، ص 464.

وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit.,VI (33), Eng. Trans, P.35.

(2) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 464.

عنه أنه قال حينما شاهد القرابين التي قدمها الذين نجوا من الموت بعد تحطم سفينتهم لأحد الآلهة: لو أن هذه القرابين قد قدمها الذين هلكوا لا الذين نجوا لكانت أكثر من هذه عددًا!»[1].

إن نظرة الكلبيين إلى الدين عمومًا نظرة أخلاقية أكثر منها نظرة إيمانية؛ فقد كانوا يعتبرون أن كل شيء في الدين عدا التمسك بالفضيلة يعد أوهامًا وخرافات؛ فقد كانوا يعتبرون أن جزاء سلوك الفضيلة يجب أن يكون هو الفضيلة ذاتها. وأن هذا الجزاء لا ينبغي أن يكون موقوفًا على الآلهة وعدالتها!

إن قوام الفضيلة هو الاعتدال في المأكل والمشرب وعدم الإساءة إلى أحد. ويتضح ذلك من إجابة ديوجين على سؤال سأله سائل عن كيف يستطيع الإنسان أن يدفع عنه أذى غيره؟! فقال: بأن يثبت أنه هو نفسه إنسان شريف مستقيم[2].

أما بالنسبة للعلاقة بين الرجل والمرأة، فقد كان الكلبيون عمومًا يتجنبون الزواج بوصفه رابطة خارجية، رغم أنهم كانوا يحمون البغايا، ويعتبرون أن الشهوة الجنسية غريزة معقولة وطبيعية.

وقد كان ديوجين مثلهم يدعو إلى الحب الحر الطليق وإلى شيوعية الزوجات[3]، لقد سئل ذات مرة: ما هو الوقت المناسب للزواج فأجاب: بالنسبة للرجل صغير السن لم يحن الوقت بعد، أما بالنسبة للرجل الطاعن في السن، فقد فات الوقت إلى الأبد![4].

وفي الحقيقة أن الفلسفة الكلبية لم تكن فيما يبدو فلسفة نظرية مجردة؛ فلم يقدم أيًا من الكلبيين مذهبًا فلسفيًا بل كانت فيما يبدو جريًا على سُنة أستاذهم سقراط فلسفة مواقف. وما أن يقرأ المرء ما كتبه ديوجين اللايرتي عن أي منهم، وبالذات عن ديوجين

(1) نفسه، ص 465.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) D. L., Op. Cit.VI (54), Eng. Trans, P.55.

الكلبي، يكتشف أنها روايات لمجموعة من الأقوال المرسلة والمواقف التي تصب جميعًا في الدعوة إلى عودة الإنسان إلى العيش وفقًا للطبيعة، بمعنى الدعوة إلى الحياة البسيطة - الطبيعية غير المتكلفة و نبذ أي نوع من أنواع التطرف في السلوك سواء في التوجه نحو اللذة الحسية أو في التوجه نحو الحياة الحضارية المعقدة، إنها دعوة لأن يحيا الإنسان حياته على الفطرة الطبيعية مستمتعًا بها في ضوء التوازن بين الرغبات والميول وبدون الخضوع لأي قيود بما فيها قيود الحياة المدنية المنظمة.

لقد كان من مفارقات القدر أن يموت كلٌّ من الإسكندر الأكبر رمز الحياة المدنية والمواطنة العالمية، وديوجين رمز الحياة وفقًا للطبيعة العالمية في ذات اليوم، فلقد كتب ديمتريوس Demetrius في كتابه المدعو «رجال يحملون نفس الاسم On Men of the Samename» أنه في نفس اليوم الذي مات فيه الإسكندر في بابل، مات ديوجين في كورنثا[1].

ثانيًا: الكلبيون المتأخرون

لقد تتلمذ على ديوجين الكلبي كثيرون منهم مونيموس السيراقوصي Monimus of Syracuse الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، واقراطيس الطيبي Crates of Thebes الذي عاش حوالي عام 326ق.م. الذي كان ثريًّا ووزع ثروته كلها وعاش فقيرًا متأثرًا بالتعاليم الكلبية، وقد ارتبطت به هيبارخيا Hipparchia وأحبته بعد أن اعتنقت نفس التعاليم ورفضت الزواج من غيره، بل وهددت بالانتحار إن أرغمت على تركه، وظلت تقاسمه حياته البوهيمية إلى أن أنجبت منه ابنًا أطلقا عليه باسيكليس Pasicles[2].

وقد تتلمذ زينون الرواقي على أقراطيس وأخذ عنه الزهد الشديد في مطالب الحياة الدنيوية والعودة إلى الطبيعة.

---

(1) Ibid (VI) – (80), Eng. Trans, P.61.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص 372.

وراجع: D. L., Op. Cit., VI (82-83) Eng. Trans, P.85-87- VI (85-93) Eng Trans, P.89 - 97.

ولقد استمرت الكلبية حتى في وجود المدارس الكبرى في العصر الهللينستي واختلطت بعض تعاليمهم بالتعاليم الرواقية على وجه الخصوص. ورغم أن الكلبية قد تحولت في هذا العصر المتأخر لدى أعلامها إلى ظاهرة انحلال في الحياة الفكرية اليونانية انعكست فيها آثار الاضطرابات السياسية والحروب المتلاحقة بعد انهيار إمبراطورية الإسكندر الأكبر لدرجة وجود الكثير من الدجالين والمحتالين والشحاذين المنتمين إلى الكلبية، أقول رغم ذلك فلا يمكن أن ندين هذه المدرسة إدانة كاملة - على حد تعبير كوبلستون - حيث كان منهم فلاسفة عدوا من الأعلام الذين كانوا موضع تقدير عام في أثينا، يذكر منهم ديموناكس Demonax الذي كان سلوكه معتدلًا لدرجة اكتسب بها احترام الإثينيين وتقديرهم؛ إذ كان يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام المحكمة الإثينية بتهمة الكفر والإلحاد لأنه امتنع عن تقديم القرابين للآلهة ورفض الاشتراك في إقامة الطقوس لها دافع عن نفسه بأن الإله ليس في حاجة إلى قرابين! لقد كان ديموناكس كمعظم الكلبيين يهاجم ما ليس له قيمة للإنسان. لقد هاجموا الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة ورفضوا المعجزات التي تنسب إليها كما هاجموا التنبؤ بالغيب واعتبروا كل ذلك خداع محض[1].

وهناك فيلسوف كلبي جدير بالاحترام أيضًا في هذا العصر المتأخر هو ديون كريسوستوم الذي ولد حوالي عام 40 م، وعاش في عصر الإمبراطور تراجان، وقد قيل إنه كان ينحدر من أسرة أرستقراطية وكان في بداية حياته من السوفسطائيين معلمي الخطابة، ولكنه أدين ونفي من بلدته فعاش بعد ذلك متجولًا فقيرًا فتحول إلى فيلسوف كلبي يحمل رسالة إلى جماهير الإمبراطورية المعوزين الفقراء، واحتفظ بطريقته الخطابية التي حملها تعاليمه الداعية إلى الحياة طبقًا للإرادة الإلهية وعلى المثل الأخلاقي الأعلى بممارسة الفضيلة الحقة. لقد أكد في خطبه على عدم كفاية الحضارة

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 584.

المادية الخالصة وصور حياة مواطن الريف الفقير على أنها الحياة الأكثر ملائمة للطبيعة والأكثر حرية والأكثر سعادة من حياة سكان المدن الأثرياء(1).

لقد أكد على أن السعادة إنما توجد لا في مباني المدينة أو الثروة أو الحياة الناعمة، وإنما في العفة والاعتدال والعدالة والتقوى الحقة. واستشهد على ذلك بأن حضارات العالم المادية القديمة كالأشورية مثلًا قد فنيت، وأن إمبراطورية الإسكندر العظيمة قد انهارت وأصبحت مدينة بيلا Bella كومة من الحجارة. وعمومًا فلقد اقتربت تعاليم ديون واهتماماته من تعاليم المذهب الرواقي الداعي إلى انسجام العالم وفكرة المواطنة العالمية. لقد كان مثلهم يؤمن بوجود الإله؛ ففكرة الله لديه فكرة فطرية وعامة بين جميع البشر، وهي تبرز إلى الوعي التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية. ومع ذلك فهو متخفٍ عنا ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأمهم(2).

(1) انظر: نفسه، المرجع السابق، ص 584 - 585.

(2) نفسه، ص 586.

[3] المدرسة القورينائية [The Cyrenaic School]

تمهيد:

تعد المدرسة القورينائية من أهم المدارس السقراطية، وقد أسسها بلا شك ارستبوس الأكبر الذي علم ابنته مبادئ الفلسفة اللذية وأورثتها هي لابنها الذي اتخذ أيضًا نفس اسم جده. والمشكلة التي تواجهنا في التأريخ لهذه المدرسة ولتأسيسها هي: إلى مَن تنسب تعاليمها وشهرتها حقًا: هل لأرستبوس الجد أم لأرستبوس الحفيد؟!

إن ديوجين اللايرتي يحدثنا عن الاثنين معًا؛ فهو يحدثنا عن أرستبوس الأكبر باعتباره مؤسس المدرسة وينسب إليه معظم تعاليمها[1]. كما يتحدث عن أرستبوس الأصغر وينسب إليه بعض الكتابات والكثير من التعاليم اللذية[2]. وإزاء هذا الخلط يمكن القول بأن أرستبوس الأكبر هو مؤسس المدرسة، بينما يمكن أن تنسب تعاليم المدرسة اللذية إلى أرستبوس الصغير؛ حيث يقال - حسب يوسف كرم - إنه هو الذي علم اللذة فأضيف المذهب إلى جده[3].

وعلى أية حال فإن أرستبوس وسميه هما مَن أسسا المدرسة وكشفا عن تعاليمها ونشراها بين التلاميذ، بينما يعتبر هجسياس أشهر ممثليها بعدهما ويعده البعض آخر ممثليها[4].

(أ) أرستبوس Aristippus:

ولد أرستبوس في قورنيائية عام 435 وتوفي حوالي عام 350 ق.م حسب رواية ديوجين[5].أو 355 حسب رواية زيللر[6]. لقد تعلم أرستبوس أولًا التعاليم السوفسطائية

(1) D. L., Op. Cit.VI (65-82) Eng. Trans, Pp.195-211
(2) Ibid. (38-44), P.211ff.
(3) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 213.
(4) نفسه.
(5) D. L., Op. Cit., Eng. Trans, P.195.
(6) Zeller (E.), Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, P.112

على يد بروتاجوراس حينما زار مدينته، ثم التقى بسقراط في أثينا ودخل معه في علاقة وثيقة دون أن يعلم آنذاك أي آراء أو مبادئ حول التعاليم السقراطية، وحتى بعد وفاة سقراط عرف كمعلم سوفسطائي متخصص لقاء الأجر في أثينا، ويحتمل أن يكون قد سافر أيضًا إلى منطقة سيراقوصه. ثم عاد إلى قورينائية ليؤسس هناك المدرسة القورينائية أو المدرسة اللذية، تلك المدرسة التي رأستها من بعده ابنته، ثم انتقلت رئاستها إلى ابنها أرستبوس التي دعمها على تعاليم جده[1].

ويبدو أن تعاليم الجد كانت تختلط فيها تأثره بالتعاليم السوفسطائية إلى جانب التعاليم السقراطية؛ حيث إنه تعرف – كما أشرنا في الفقرة السابقة – على تعاليم بروتاجوراس في قورينائية، ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. وربما يكون بروتاجوراس صاحب التأثير الأكبر على مذهب أرستبوس القائل بأن حواسنا وحدها هي التي تزودنا بالمعرفة اليقينية، أما الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأي معرفة يقينية عن نفسها ولا عن إحساسات الآخرين. وعلى ذلك كان رأيه القائل بأن الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي. وإذا كانت إحساساتي الذاتية هي التي تشكل معيار سلوكي العملي، فإنه من الطبيعي أن يتجه المرء إلى الاعتقاد بأن غاية السلوك هي الحصول على إحساسات ممتعة ولذيذة[2].

لقد أعلن أرستبوس أن الإحساس يتوقف على الحركة، وعندما تكون الحركة ناعمة ورقيقة يكون الإحساس لذيذًا ممتعًا، وعندها تكون الحركة خشنة فظة يكون الإحساس مؤلمًا، وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم. وبالطبع فلا يمكن أن تكون الحركة الخشنة الفظة غاية أخلاقية، وكذلك لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة أو للألم؛ أي لا يمكن أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. وعلى ذلك ينبغي، بل لا بد أن تكون الغاية الأخلاقية هي الغاية الإيجابية أي اللذة[3]!

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 183، وكذلك: D. L., Op. Cit., P.112-113 .

لقد كانت فلسفة أرستبوس إذن تقوم ببساطة على اعتبار أن اللذة الحسية هي الغاية التي يسعى إليها البشر. وهنا نجده قد اختلف كلية عن سقراط الذي كان يعتبر أن الفضيلة هي طريق السعادة وأن غاية السلوك هو الحصول على هذه السعادة المرادفة للفضيلة في رأيه، وقد اقتطع أرستبوس من هذا الاعتقاد السقراطي شقه الأخير، واعتبر أنه إذا كانت غاية السلوك هي السعادة، فإن سعادة الإنسان تكمن في الاتجاه نحو اللذة في سلوكه.

لقد اعتبر أرستبوس أن كل ما نفعله في حياتنا، إنما نفعله إما طمعا في اللذة أو في تجذب الألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا لخير أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا من أجل قوادنا. فالناس كلهم في رأيه مجمعون على أن اللذة هي الخير الذي لا خير بعده وأن كل ما عداها حتى الفضيلة والفلسفة يجب أن يحكم عليه حسب قدرته على توفير اللذة، فالحكمة لا تكون في السعي وراء الحقيقة المجردة، بل في اللذات الحسية أو الجسمية. ولهذا فالرجل العاقل هو الذي يسعى وراءها أكثر من سعيه وراء أي شيء آخر، ففن الحياة هو اقتناص اللذات والاستمتاع بكل ما يستطيع المرء الاستمتاع به في اللحظة الحاضرة(1). إن فائدة الفلسفة ليست في إبعادنا عن اللذة، بل فائدتها في أن تهدينا إلى اختيار أحسن اللذات وكيفية الاستمتاع بها. وليس صاحب السلطان على اللذات هو الذي يزهد فيها، بل هو الذي يستمتع بها دون أن يكون عبدًا لها(2). ومن هنا جاء القول المنسوب إلى ارستبوس حينما سئل عن إفراطه في اللذة الجسدية: إنني أمتلك لاييس Lais لكن لاييس لا تمتلكني(3).

ولعل في التعاليم السابقة لأرستبوس بعض التناقض؛ ففي الوقت الذي يدعو فيه إلى اقتناص اللذة الحاضرة يؤكد على إعمال العقل في اختيار اللذة؛ فكيف للعقل أن يعمل في الوقت الذي انخرطت فيه الحواس لنيل اللذة. إن اللذة والشهوة كما قال ديمقريطس: تعطل العقل!

---

(1) كوبلستون: نفس المرجع، ص 183 - 184. وراجع: D. L., Op. Cit., (II-88-90ff), Eng. Trans, P.219ff.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ 2، م 2، الترجمة العربية، ص 459.

(3) نفسه، وكذلك: Zeller, Op. Cit., P.114.

وعلى أي حال، فإن ذلك التناقض في تعاليم أرستبوس هو الذي أدى إلى التباين في وجهات النظر، أو إلى التشدد في جوانب متباينة من المذهب القورينائي بين تلاميذه؛ ففي الوقت الذي أعلن فيه تيودوس الملحد أن الحصافة والعدالة هي أمور خيرة، وأن أفعال الإشباع لا اعتبار لها؛ فقناعة الروح ورضا النفس هي السعادة الحقة أو هي المتعة،نجده يذهب في ذات الوقت إلى القول بأن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي ألا يضحي بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك كما أنه ذهب أيضًا إلى إنكار وجود الإله على الإطلاق[1].

(ب) هجسياس Hegesias :

كان هجسياس فيما يبدو من أواخر ممثلي المذهب القورينائي، وقد أكد مثل سابقيه من أتباع المذهب بأن اللذة هي الخير الأوحد في الحياة لكنه كان أكثر منهم ميلا إلى التشاؤم بهذا الصدد؛ حيث اعتبر أن المرء لا يستطيع أن ينال اللذة قوية خالصة إلا في النادر وأن مجموع الآلام التي يعانيها المرء في الحياة تفوق اللذات التي يجنيها؛ ولذلك فقد شكك في إمكانية بلوغ السعادة لأن طلب اللذة الخالصة من الآلام يعد أمنية مستحيلة؛ ولذلك فالحكمة تنحصر في أن نتقي الألم ولا يتسنى ذلك في واقع الأمر إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة، ولكن المشكلة تكمن في أن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو أصبحت خامدة ولا خير فيها وصارت الحياة حينئذٍ مرادفة للموت، فما على الذي أنهكته الحياة إلا أن يشفي نفسه بالموت[2]. ومن هنا كانت دعوة هجسياس إلى الانتحار.

لقد أخبرنا شيشرون ومصادر أخرى أن هجسياس ألقى محاضرات في الإسكندرية في هذا الاتجاه الداعي إلى الانتحار فأدت إلى انتحار كثير من مستمعيه حتى أن

(1) نقلًا عن: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 184.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 184 - 185. وكذلك: Zeller, Op. Cit., P.114-115.

بطليموس الثاني أمر بمنع هذه المحاضرات[1]. ويقال إنه أمر أيضًا بإغلاق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد[2].

لقد انتهت التعاليم اللذية التي دعي إليها القورينائيون إذن إلى ما يشبه نقيضها؛ فقد بدأت من الدعوة إلى اللذة باعتبارها الأساس للإحساس بالسعادة وانتهت بالتطرف في اللذة لدرجة أنه امتنعت معها الحياة ذاتها؛ فالإفراط في اللذة يصاحبه دائمًا الشعور بالألم، ثم انعدام القدرة على ممارسة اللذة. وهذا هو سر دعوة هجسياس إلى الانتحار؛ لأن الحياة - حينما لا يستطيع المرء ممارسة اللذة الخالصة - تساوي الموت في نظره. ومن هنا كان الناصح بالموت كما لقبه البعض[3]، أو فيلسوف التشاؤم كما لقبه البعض الآخر[4]. ولعل في هذه التعاليم اللذية للقورينائيين وما انتهت إليه العظة والعبرة لدعاة هذه الحياة المفرطة في العري واللذة في عصرنا الحاضر.

(1) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 213.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 185. وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.115.

(3) يوسف كرم، نفسه، ص 213.

(4) نفسه.

الفصل الثالث

الشـــكـــــاك

1. بيرون والمدرسة البيرونية
Pyrrho And Pyrrhonians

تمهيد:

يعد بيرون أول الفلاسفة الذين قدموا نزعة شكية شاملة في بلاد اليونان[1]، ومن هنا فهو يعتبر أول الشكاك الكبار في تاريخ الفلسفة، كما أنه يعتبر مؤسس أول مدرسة شكية تنسب إليه، وهي المدرسة البيرونية The Pyrrohonian School، وهي المدرسة التي تأسست في فترة مبكرة سابقة على الأبيقورية والرواقية، وقد استهدفت هذه المدرسة الشكية مثلهما تحقيق الغايات العملية، لكنها اختلفت عنهما في أنها لم تقدم هذه الغاية العملية بصورة علمية إيجابية، بل قدمتها في صورة مقالة هدفها التقليل من شأن العلم[2].

أولًا: حياته ومعلموه وتلاميذه:

ولد بيرون Pyrrho بن بليزتارخوس Pleistarchus في إليس Elis حوالي عام 360ق.م، وقد عمل رسامًا في بداية حياته حسب رواية أبو للودورس ثم درس على يد بريسون

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص 294.

(2) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, P.241.

وأيضًا: كوبلستون: تاريخ الفلسفة – المجلد الأول (اليونان والرومان)، الترجمة العربية، ص 549.

Pryson ابن استلبون الميجاري[1]؛ حيث تعرف على التعاليم الميجارية، وقد استلفتت التعاليم الفلسفية انتباهه وخاصة التعاليم المنسوبة إلى مدينة أباديرا موطن الذريين القدامى، تلك التعاليم المنسوبة إلى ديمقريطس والتي جعلته فيما يبدو يدرك أن العقل البشري لا يستطيع النفاذ إلى جوهر الأشياء بل يتوقف عند الظاهر منها أمام حواسنا فقط[2].

لقد شكلت نظرية ديمقريطس في الكيفيات الحسية، والنزعة الحسية النسبية عند السوفسطائيين وخاصة بروتا جوراس وكذلك نظرية المعرفة عند القورينائيين الأسس الثلاثة للنزعة الشكية عند بيرون. وربما تأثر بيرون كذلك بزيارته لآسيا حيث يقال إنه صاحب الإسكندر في مسيرته إلى الهند وتعرف على الحكمة الهندية وشاهد بنفسه كيف يتحمل فقراء الهند الآلام دون اهتمام أو بلا مبالاة[3].

وفي النهاية عاد بيرون إلى مسقط رأسه إليس وأسس مدرسته وعاش حياته في بيئته الفقيرة ولكنها كانت مليئة بالشرف، لقد عاش حوالي تسعين عامًا حيث يقال إنه مات حوالي عام 275 ق.م[4] أو 270 ق.م[5].

ولم يؤثر عن بيرون أنه كتب شيئًا سوى قصيدة وجهها إلى الإسكندر ولكن تيمون تلميذه الوفي (الذي عاش بين عامي 320 - 230ق.م) هو الذي خلد ذكره وأشاد بحكمته وفضائله[6]. إذ رغم أنه أنشأ فيما يقال مدرسة في إليس، إلا أنها لم تكن مدرسة نظامية بالمعنى المعروف، بل أعجب به وتأثر بتعاليمه كثيرون منهم تيمون هذا، ومنهم

(1) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, Vol.II- Eng. Trans. Ch.II, IX 61-62, P.457.

(2) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 549.

(3) نفسه. وأيضًا: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص 296. وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.241.

(4) Ibid.

(5) D. L., Op. Cit., P.495.

(6) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 360.

أيضًا اركسيلاوس (315 – 240ق.م تقريبًا) وهو مؤسس الأكاديمية الوسطى، ومثل كارنيادس (213–129ق.م) مؤسس الأكاديمية الجديدة. وأناسيديموس الذي عاش في أيام شيشرون أو بعد ذلك، ومثل سكستوس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي[1].

ثانيًا: مذهبه الفلسفي الشكي

لقد درج الفلاسفة قبل بيرون على التسليم بإمكانية أن نصل كبشر إلى إدراك حقيقة الأشياء بأدواتنا المعرفية المعروفة؛ الحواس والعقل؛ فبعضهم كالسوفسطائيين أقر بأن الحواس هي المصدر الأساسي للوصول إلى هذه الحقيقة، ولما كانت الحواس تختلف في إدراكاتها من شخص إلى آخر، فقد أقروا بالنسبية واعتبروا أن كل إنسان بحواسه هو معيار للحقيقة من وجهة نظره، والبعض الآخر كسقراط وأفلاطون قد شدد على أن العقل هو الأداة المثلى للوصول إلى الحقيقة، وأكدوا على أن الحقيقة التي يتفق عليها البشر، إنما هي موكولة إلى العقل والعقل وحده. بينما حاول آخرون وبالذات أرسطو إقامة نوع من التوازن بين دور الحس ودور العقل في الوصول إلى حقيقة الأشياء.

لكن الحقيقة الوحيدة التي توصل إليها بيرون بعد طول تأمل في كل ما قدمه الفلاسفة السابقون من آراء، هي أنه لا يمكننا كبشر الوصول إلى أي حقيقة ثابتة حول أي شيء.

لقد كان بيرون أكثر جرأة من كل سابقيه في اختلافهم حول طريق الوصول إلى الحقيقة حينما شكك في إمكانية المعرفة بقوله: كيف نستطيع أن نقطع بشيء أيًا كان؟! وبصفة خاصة كيف نستطيع معرفة حقيقة الأشياء؟! ألا نلاحظ ضروب التناقض في إدراكاتنا الحسية وفي آرائنا وفي عاداتنا. إن ضروب التناقض هذه تؤكد لنا في واقع الأمر استحالة المعرفة. ولذلك فإننا إذا كنا صادقين مخلصين فلن نقول: «إن هذا هو

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 361. وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit., P.475ff.

كذا» بل نقول: «إن هذا يجوز أن يكون كذا»، ولن نقول: «أن هذا حق» بل نقول: «إن هذا يجوز أن يكون حقًّا»[1]!

إن هذا يعني التوقف عن الحكم الذي عرف بالايبوخية Epoche،وهذا التوقف عن الحكم من شأنه أن يورث حالة من عدم القابلية للتأثر Ataraxia، التي تعني السكينة الكاملة في النفس والتحرر من العاطفة Apathia وضربا من عدم المبالاة Adiaphoria بالأشياء الخارجية وعدم الاكتراث باللذة والألم[2].

لقد امتدت هذه الحالة المعرفية التي عبر عنها القول بالتوقف عن الحكم أو اللا أدرية الشكية إلى التأثير في المجالات العملية للحياة البشرية عند بيرون وخاصة في مجال الأخلاق؛ حيث امتدت النزعة الشكية إلى تعليق الحكم الخاص بالخير والشر؛ فلم يعد شيئًا خيرًا بذاته ولا آخر شرًّا بذاته؛ فلاشيء في ذاته خير أو جميل ولا شيء في ذاته شر أو قبيح، فلا يقين بصدد أي شيء وكل الأشياء الخارجية في هذه الحالة محايدة في حياتنا. إن الرجل الحكيم هو الذي يستهدف ببساطة طمأنينة نفسه ويحاول الاحتفاظ بهدوئه وسكينته. صحيح أن أحدًا لا يستطيع أن يتجنب العمل ولا بد أن يقوم بدور ما في الحياة العملية، لكنه في هذه الحالة سيسير على ممارسة هذه الأعمال حسب هواه وحسب الآراء المرجحة والعرف والتقاليد. إنه سيتصرف واعيًا بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها[3].

إن الإنسان اللامبالي بهذا المعنى المتضمن التوقف عن الحكم سينبذ كل الرغبات، ففي حياته تستوي كل الأشياء، إنه سيعيش في سكينة تامة وفي راحة نفسية متحررًا من كل الرغبات والأوهام. إن الإنسان المتحرر من الرغبات والأوهام يتحرر أيضًا من التعاسة. إن الناس في رأيه يناضلون ويتقاتلون حتى يحققوا ما يرغبون فيه. والواقع أنهم

(1) انظر: سارتون: نفس المرجع، ص 361.

(2) انظر: نفسه.

(3) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 549 - 550.

يفترضون عبثًا أن هناك أشياء أفضل من غيرها ومثل هذا الافتراض يعد عقيمًا؛ حيث إن كل الأشياء بلا أهمية حقيقية وهي جميعًا سواء ولا شيء يهم، فالصحة والمرض، والحياة والموت أشياء لا اختلاف كبير بينها، فطالما أن الإنسان مضطر لأن يسلك طريقه في الحياة، فإنه سيسير وفقًا للاحتمال والظن والعادة والقانون دون أن يكون مؤمنًا كما هو شائع بالصدق الجوهري لهذه المعايير أو حقيقتها[1]!

إن النزعة الشكية قد أدت ببيرون إلى إلغاء أي معايير عقلية ثابتة لخيرية الأشياء أو شريتها، إلغاء أي أساس عقلي لاتباع سلوك معين تجاه الأشياء؛ فالإنسان قد يسلك وفقًا للعادة أو للقانون أو للعادات الشائعة لكنه في ذات الوقت لا يملك حكمًا على هذا السلوك أو ذاك بأنه السلوك الصائب أو الخاطئ. إنه يسلك وفقًا لما يحقق سعادته العملية المتمثلة في تحقيق طمأنينة نفسه دون أن يهتم بأي شيء آخر.

(1) وولتر ستيس: نفس المرجع السابق، ص295.

[2] الشكاك الأكاديميون

تمهيد:

إن هذه النزعة الشكية التي أثارها بيرون قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون بعد فترة؛ حيث ظلت التعاليم الأفلاطونية هي السائدة عند قادة الأكاديمية بعد مؤسسها لحين ظهور هذه النزعة الشكية فيها على يد اثنين من زعمائها هما: أركسيلاوس و كارنيادس، وربما يكون ذلك هو سبب تفضيل المؤرخين تسميتها حينئذٍ بالأكاديمية الجديدة؛ حيث شغل زعماؤها حينئذٍ بالرد على الرواقيين ومذهبهم القطعي في المعرفة.

أولاً: أركسيلاوس Ancesilaus مؤسس الأكاديمية الوسطى

عاش أركسيلاوس فيما بين عامي 318 - 242ق.م. حسب رواية ديوجين لايرتوس[1]، أو بين عامي 241 - 315 - 14 في رواية أخرى[2]. وقد ولد أركسيلاوس حسب رواية أبو للودورس في بيتاني Pitane من ايوليس Aeolis، ومعه بدأت الأكاديمية الأفلاطونية مرحلة جديدة هي ما يسمى بالأكاديمية الوسطى[3]. وهى مرحلة تميزت بشيوع النزعة الشكية. قد خلف أركسيلاوس كراتيس على زعامة المدرسة. ولا شك أن تعاليمه قد انطلقت من تأثره بالآراء الشكية لكل من بيرون وتلميذه تيمون، فضلاً عن أنه قد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون في مناقشاته الجدلية. وقد واجه أركسيلاوس بمنهجه الجدلي العقلي المتأثر فيه بأفلاطون وبنزعته الشكية المتأثر فيها بالمدرسة البيرونية تلك النزعة الدوجماطيقية عند المدرسة الرواقية التي تأكدت منذ عهد مؤسسها زينون ونظريته في بناء التصورات العقلية.

---

(1) D. L., Op. Cit., Vol.I, IV, Ch.6 (28), P.405.

(2) Zeller: Op. Cit., P.242، وأيضا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 550.

(3) D. L., Op. Cit., P.405.

ورغم أنه لم يكتب شيئا نعرفه، فإننا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه الشكي الذي يبدأ بإنكار إمكانية الوصول إلى الحقيقة؛ إذ يؤثر عنه قوله ردًا على مقولة سقراط القائلة: أنا لا أعرف إلا شيئًا واحدًا هو أني لا أعرف شيئًا، رد بقوله: أنا لا أعرف ذلك بعلم يقيني أي أنه يرفض حتى دوجماطيقية الإنكار السقراطي[1]!

وتبعًا لما ورد عن شيشرون، فإن أركسيلاوس قد أنكر إمكان الحصول على المعرفة من أي أداة كانت، سواء عن طريق الحس أو عن طريق العقل. وقد كان كلامه بهذا الصدد موجهًا ضد موقف زينون الرواقي الذي جعل الأفكار أو ما أسماه بالتصورات العقلية الحقيقية أساسًا للمعرفة. لقد أكد أركسيلاوس أنه لا توجد أي أفكار تحمل علامة الحقيقة، ورد على زينون موضحًا أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية. وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء في الخارج فإن هذا يعني أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء في الواقع هي سبب حدوثها. وهنا يورد زينون أفكارًا ليست حادثة عن أي شيء خارجي كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء؛ فالتصورات أو الأفكار سواء. وهنا تبدو الحكمة إذن في تعليق الحكم على الأشياء في ذاتها. وبالطبع فإن أركسيلاوس لا يقبل أن يجعل من تعليق الحكم جزءًا من المعرفة[2].

إن هذا التوقف عن الحكم الذي عبر عنه أركسيلاوس فيما يتعلق بقضايا المعرفة والوجود لم ينتقل معه إلى الأخلاق نظرًا لأنه ليست كل الآراء والأفعال ممتنعة في هذا المجال، وإلا لامتنع الفكر والعمل على حد سواء؛ إذ إن هناك أفعالًا تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير، وكذلك هناك آراء معقوله يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء، وهذا هو معنى الاحتمال؛ إذ إننا هنا لسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكي نفعل فعلًا معقولًا ومستقيمًا، بل يكفي أن يستعرض المرء الآراء

(1) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 300.

(2) نفسه، ص 30. وانظر كذلك: Zeller: Op. Cit., P.243.

المؤيدة والمعارضة للفعل ويتبع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه. وعلى هذا يكون «الاحتمال» هو المبدأ الأعلى في الحياة العملية عند أركسيلاوس[1].

ثانيًا: كارنيادس مؤسس الأكاديمية الجديدة

عاش كارنيادس حسب رواية ديوجين اللايرتي فيما بين عامي 213 و129 قبل الميلاد.وقد ولد في قورينائية لأب يدعى أبيكوموس[2]. وقد ذكر شيشرون أنه تعلم على يد ديوجين البابلي المنطق والديالكتيك لقاء الأجر. وقد غادر كارنيادس بلده قورينائية في مطلع شبابه متجهًا إلى أثينا، وهناك انصرف للدراسات العميقة في كل فروع الفلسفة، وهناك بدت فيما يبدو مواهبه الخطابية الفذة؛ حيث كانت محاضراته يغشاها الخطباء. وقيل إنه قد اشترك في الوفد الذي بعث به الأثينيون إلى روما لإعفائهم من دفع غرامة عام 156 - 155 ق.م. وقد أفلح في مهمته فأصبح في نظر الرومان علمًا على فن الإقناع [3].

وقد عمق كارنيادس في النزعة الشكية بالأكاديمية؛ حيث سار على درب أركسيلاوس، وعلى حين انصبت شكوك وانتقادات الأخير على آراء زينون مؤسس الرواقية، انصبت شكوك وانتقادات الأول على آراء زعيم الرواقية في عصر كريسبوس حتى قيل لولا كريسبوس ماكان كارنيادس[4].

يرى كارنيادس أن كل شيء غير مؤكد، وليس ذلك بسبب الأشياء نفسها؛ لأن لكل منها ما هية، وإنما لأنه ليس لدى الناس في رأيه وسيلة مؤكدة للتمييز بين الحق والباطل؛ إذ ليس لدينا أية علامة تساعد على تمييز الإدراكات الصادقة من الكاذبة؛

---

(1) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص301. وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.243.

(2) D. L.: Op. Cit., Vol.I, IV – Ch.9, P.187.

(3) عبدالرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة – في ليبيا – كرنيادس القورينائي، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر – بيروت – بدون تاريخ، ص 11 - 15..

(4) نفسه، ص 33.

ومن ثمّ فنحن لا نستطيع أن نقرر أن إدراكًا ما هو صادق، لكن منها مع ذلك ما يبدو أنه حق ويحكم عليه بأنه محتمل لأن لدينا مظهر الاحتمال، لكن ليس لدينا علامة اليقين، وهذا يعني أن الإدراكات الصادقة حين تدخل عقولنا لا تتميز بأية علامة مميزة خاصة تمكننا من القول بيقين أن هذا الإدراك صادق، لكننا نتأثر ببعضها تأثرًا يجعلنا نقول إنها أصدق من غيرها. وحتى لا نمتنع من السلوك في الحياة ينبغي علينا أن نستعمل هذه المحتملات ما دام يعوزنا اليقين(1).

ولقد انتقد كارنيادس فكرة الحقيقة العقلية المنطقية وكيف يمكن التوفيق بينها وبين التجربة، وقد قدم حججًا ضد العقل وقدرته على معرفة الحق، كما انتقد البرهان العقلي لأنه إما أن يكون خاصًّا أو عامًّا. والخاص الذي يتعلق بنوع معين من العلوم لا قيمة له إلا إذا ثبت إمكان البرهان العام. وهذا الإمكان لا يمكن تقريره بواسطة براهين خاصة يعوزها الضمان الذي يأتيها من البرهان العام. لكن السؤال هو عن قيمة هذا البرهان العام نفسه ثم إن البرهان العام نفسه، يتوقف على براهين خاصة يرتبط بها ارتباط الشرط بالشرط. وهكذا دواليك(2).

إننا إذن نعجز عن إثبات شيء ما طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج هي نفسها إلى برهان، غير أن البرهان الأخير سوف يستند بدوره على افتراضات.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

وقد انتقل كارنيادس من نقد نظرية المعرفة الرواقية إلى نقد اللاهوت الرواقي؛ فحاول أن يوضح كيف أن أدلتهم على وجود الإله ليست حاسمة، وأن نظريتهم في الألوهية تنطوي على تناقضات؛ فالرواقيون مثلًا يلجأون إلى دليل الإجماع كبرهان على وجود الإله. ولكن إذا كان في استطاعتهم أن يبرهنوا على إجماع الأمم، فإنهم عندئذٍ يبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة(3).

(1) نفسه، ص 34.

(2) نفسه، ص 43 - 44. وأيضًا: Zeller, Op. Cit, P.244.

(3) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 552.

كما انتقد نظريتهم في العناية الإلهية لأن لو صح الاعتقاد في العناية الإلهية فكيف نفسر مثلًا وجود الثعابين السامة؟! وإذا كان الرواقيون يقولون: إن العناية الإلهية تتجلى في أنه وهب العقل للإنسان، فإن الغالبية العظمى من البشر يستخدمون هذا العقل في تدبير الجرائم والشرور والمصائب التي يلحقوها بعضهم ببعض. ومن ثمّ فإن امتلاك العقل عند هؤلاء الناس ضرر وأذى وليس بذي فائدة أو منفعة. وإذا كان الله يمد عنايته فعلًا لجميع البشر لكان عليه أن يجعلهم جميعًا أخيارًا وأن يهبهم جميعًا العقل السليم! ومن جانب آخر فمن العبث أن يتحدث كريسبوس الرواقي عن بعض إهمال من جانب الإله في المسائل الصغيرة؛ حيث إن ما أهملته الآلهة ليس بالمسائل الصغيرة، كما أنه لا يمكن أن يكون الإهمال مقصودا من الإله؛ لأن الإهمال المقصود يكون خطأ حتى بالنسبة للحاكم الأرضي فما بالنا بالإله! كما أن الإهمال غير المقصود لا يمكن تصوره من زاوية العقل اللامتناهي[1].

وقد انتقد كارنيادس أيضًا الإيمان الرواقي بالقدر والمصير المحتوم، وأوضح أن في هذا خطرًا شديدًا على الحرية الإنسانية والمسئولية اللذين عليهما يقوم السلوك الأخلاقي كله، كما انتقد محاولة كريسبوس التوفيقية؛ حيث اعتبرها محاولة زائفة فاشلة؛ إذ قال: إنه إذا كان كل ما يحدث بفضل علل سابقة فإن كل الأحداث إذن وثيقة الترابط، وإذا كان ذلك كذلك فلم يعد شيء في مقدورنا! لكن الواقع يقول إن في مقدورنا شيئًا!

وإذا كان كل ما يحدث يحدث بواسطة المصير فسيكون كل شيء متعينًا بعلل سابقة فليس بصحيح إذن أن كل شيء يحدثه المصير[2]!

كما شغل كارنيادس أيضًا بنقد الأفكار الرواقية في السياسة والأخلاق. وقد انتقد بشدة القول بما يسمى القانون الطبيعي؛ فهو يرى أن العدالة من وضع الإنسان وليس

(1) نفسه، ص 552 - 553. وأيضًا: عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 75 - 83.

(2) عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 114- 115.

هناك قانون طبيعي سابق وأعلى من المواصفات الإنسانية التي تختلف باختلاف الأزمنة والبلدان. ولو وجدت العدالة لكانت جنونًا مطبقًا؛ لأن القانون الطبيعي لكل الأحياء هو السعي لما فيه مصلحتهم. وأقوى الشعوب وفي مقدمتها الشعب الروماني لا تحفل بالعدالة وإلا لكان عليهم أن يردوا كل البلاد التي استولوا عليها وأن يعودوا إلى أكواخهم. وكذلك الأفراد مثل الدول يسعون إلى ما فيه مصلحتهم لا إلى العدالة[1].

إن هناك في رأي كارنيادس مواقف لا يكون المرء فيها عادلًا دون أن يكون في ذلك خطر على حياته. إن العدالة تأمر بعدم قتل إنسان، وعدم الاعتداء على أموال الغير، فماذا سيفعل العادل إذا حدث غرق لو أن رجلًا آخر أقل منه قوة أمسك بلوح خشب؟ أفلا يقذف به من على هذا اللوح ليركبه هو، وبهذا السند ينجو من الغرق خصوصًا إذا كان في عرض البحر وليس ثمة شهود؟! لو كان يفهم مصلحته جيدًا لفعل ذلك لأنه سيهلك إن لم يفعل ذلك. لكن لو أنه على العكس فضل أن يهلك على أن يعتدي على الغير فسيكون عادلًا، ولكن مغفلًا لأنه لا يحترم حياته احترامه لحياة الآخرين[2].

على هذا النحو شكك كارنيادس في مفهوم الناس عن العدالة سواء العدالة المدنية أو العدالة الطبيعية؛ فعدالة المدنية تتفق مع فهم المصلحة حقًّا، ولكنها ليست العدالة، بينما العدالة الطبيعية هي العدالة، لكنها تتعارض مع الفهم العاقل للمصلحة الخاصة.

وبالطبع فقد كانت هذه الحجج بارعة تخفي نوعًا من السم، لدرجة أن شيشرون وجد نفسه عاجزًا عن تفنيدها[3].

ولكن هل معنى هذه الانتقادات والشكوك التي قدمها كارنيادس على زينون والرواقيين وخاصة في مجال الأخلاق أنه ليس لديه أي موقف أخلاقي يمكن أن نعده إيجابيًّا؟! أو بعبارة أخرى أليس لدى كارنيادس أي رؤية إيجابية نحو الأخلاق يمكن الحصول عليها من تأمل مواقفه النقدية من المذاهب الأخلاقية السائدة؟!

---

(1) نفسه، ص 128 - 129.

(2) نفسه، ص 134 - 135.

(3) نفسه، ص 135.

الحقيقة أن جوهر رؤية كارنيادس لكل شيء رؤية سلبية حتى تجاه الأخلاق؛ فمذهبه - على حد تعبير د.عبد الرحمن بدوي - يقضي ألا يؤكد شيئًا، وكل ما يستطيعه هو أن يرجح بعض الآراء على بعض، ويقول: إن بعضها أكثر احتمالًا من بعضها الآخر. وهذا كل ما في الأمر[1].

وإذا كان ذلك كذلك فإن الأكثر احتمالًا عنده في مجال الأخلاق هو الخيرات الطبيعية أو «الأمور الأولى بحسب الطبيعة» فنحن ننجذب إليها بميل فطري[2]. وهذا المعنى إن اقترب من المذهب الرواقي في الدعوة إلى العيش وفقًا للطبيعة فهو ليس ذلك المذهب؛ لأنه كان عند الرواقيين مذهبًا دوجما طيقيًا فلسفيًا مبنيًا على أن الإدراك العقلي للطبيعة عامة وللطبيعة الإنسانية خاصة،بينما الأمر عند كارنيادس أبسط من ذلك؛ فالأخلاق الطبيعية في مفهومه ليست بالضرورة أخلاقًا حسية النزعة، فإن من بين الخيرات الطبيعية إلى جانب المزايا الجسمية مثل الصحة والجمال هناك مزايا الروح. وقد يقال هنا إنه إذا كانت آراء كارنيادس قريبة جدًا على هذا النحو من آراء الرواقيين، فلماذا هاجمهم؟!

الحقيقة أن فروقًا عديدة بين مذهبهم ورؤيته رغم وجود بعض التشابه؛ فلقد ادعى الرواقيون وخاصه كريسيبوس وانتيباتر أنهما امتلكا الحقيقة المطلقة، وهذه إحدى سمات الحكيم الرواقي الذي ما أن يمتلك الحقيقة فإن كل تصرفاته تكون صحيحة وخيرة، بينما كارنيادس لا يقدم هنا إلا الإشارة إلى القاعدة الأكثر قبولًا للسلوك والأكثر احتمالًا؛ إنه لم يؤكد شيئًا بيقين. وأكثر من ذلك، فالرواقيون قد جعلوا الخير أو الفضيلة في السعي إلى المزايا الطبيعية حتى لو أخفق هذا السعي، أما كارنيادس فقد رأى أن السعادة بل والفضيلة هي في تحصيل هذه الفوائد أكثر منها في السعي إليها. وعمومًا فإن الحكيم في رأي كارنيادس يمكنه أن يسلك مثل الحكيم الرواقي لكنه سيفعل ذلك

(1) نفسه، ص 166.

(2) نفسه.

وفقًا لمبادئ أخرى وبادعاء وعجرفة أقل.فهنا - على حد تعبير د.بدوي - لم يهاجم كارنيادس النتائج التي وصل إليها الرواقيون بقدر ما هاجم البراهين التي توصلوا بها إليها. لقد هاجم علمهم لا فضيلتهم[1].

إن الأخلاق عند كارنيادس خالية من العمق والعظمة والادعاء، وهي متفقة في مجملها مع الحس العام، وفي متناول كل النفوس وكل ألوان الشجاعة. ومَن يتخذها لن يفعل شيئًا عظيمًا ولن يستحق الإعجاب ولا الإطراء، لكنه لن يفعل شرًّا أيضًا. وإذا كان كارنيادس لم تكن لديه فكرة عالية عن الفضيلة، فإنه أيضًا لم يدافع عن اللذة، وهو في هذا كان بعيدًا عن أبيقور قدر بُعده عن زينون. إنه فيما يبدو صاحب مذهب وسط بينهما[2].

(1) نفسه، ص 166 - 167.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 168.

[3] الشكاك الجدليون

أولًا: أناسيديموس Anesidemus

يعد أناسيديموس مؤسسًا للمدرسة الشكية الجديدة على حد تعبير كوبلستون [1]؛ فهو فيما يبدو قد طور النزعة الشكية عند بيرون وأتباعه وتأثر بهم أكثر من تأثره بشكاك الأكاديمية، وهو الذي كتب «الأقوال المنسوبة إلى بيرون»[2]. ولم يصلنا من هذه الكتب سوى بعض المقتطفات التي حفظها لنا سكستوس امبريقوس[3].ورغم أن ثمة شكوكًا حول معرفتنا بالزمن الذي عاش فيه على وجه الدقة، إلا أن الكثيرين يرجحون أنه عاش فيما بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي فيما بين عامي 32 – 25ق.م. وهو ينتمي إلى جزيرة كريت ويعده البعض فيلسوفًا كريتيًا[4]، وإن كان من المعروف أيضًا أنه عاش في الإسكندرية وعلم بها.

أما عن أفكاره وتعاليمه، فقد لخصتها المؤلفات القديمة بأنه ينتمي صراحة إلى بيرون في نزعته الشكية، وكان له فضل تمييز الشكاك الأكاديميون بأنهم هؤلاء الذين يقولون أن لاشيء محقق، ثم يفرقون بين: المحتمل وغير المحتمل، والخير والشر، والحكمة والحماقة فيقعون في التناقض. أما الشكاك فهم أولئك الذين لا يوجبون ولا يسلمون أصلًا، وأورد حججًا عشرة لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم[5].

---

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 587.

(2) نفسه.

(3) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 303.

وانظر أيضًا:

Lempriere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul Ltd, London And Boston, 1972, P.17.

(4) Ibid. وانظر أيضًا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 237.

(5) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 237.

أما الحجج العشرة التي لخص بها موقف الشكاك عمومًا في تعليق الحكم على الأشياء فهي[1]:

1 - الاختلاف بين أنواع الموجودات الحية يتضمن أفكارًا مختلفة، وبالتالي نسبية عن الموضوع الواحد؛ وهو يشير في هذه الحجة إلى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة؛ فالرؤية مثلًا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته. ولكل ذلك فلا يمكن لأحد أن يقول إما أن إحساسنا عن هذا الشيء أنه هكذا، بل يفترض أن نقول فقط إنه من المحتمل أن يكون كذا؛ إذ لا يصح أن نفرض إحساسنا على الشيء أو أن نفرض أن إحساسنا به أصدق من إحساس أي حيوان به!

2 - الاختلاف بين أفراد النوع البشري تعني الشيء نفسه؛ إذ إن ما قلناه عن الاختلاف بين الإدراكات الحسية للإنسان والإدراكات الحسية للحيوان، يمكن قوله على اختلاف الإدراكات الحسية من إنسان لآخر؛ فاختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع بالضرورة اختلاف إحساساتهم وأحكامهم. فكيف يكون الاختيار والترجيح؟. إن الأفضل هو العدول عن الاختيار والتوقف عن إصدار الأحكام!

3 - البنية المختلفة لحواسنا المختلفة؛ فالحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد؛ فالبصر يدرك بروزًا في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة. إذن فقد يكون تباين الإدراكات الحسية ناتجة عن تباين حواسنا واختلاف إدراكها لنفس الشيء؛ ومن ثمّ فنحن لا ندرك إلا الظواهر المختلفة وليس حقيقة أي شيء!

(1) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 237 - 238. وأيضًا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 587 - 589.

4 – الاختلاف بين حالاتنا المختلفة مثل حالة المشي أو حالة النوم، سن الشباب أو سن الشيخوخة؛ فتيار الهواء قد يكون منعشًا للشباب بينما يكون مؤذيًا للشيوخ. وهذا يعني من جانب آخر أن إدراكات الحس الواحد قد تختلف باختلاف الظروف السنية والصحية والمرضية، ظروف النوم وظروف اليقظة، حالات الانفعال وحالات الهدوء.. وهكذا!

5 – اختلاف المنظور أو موقع الشيء؛ فالأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأماكن والأوضاع؛ فالسفينة التي تمخر عباب البحر تبدو لنا صغيرة وساكنة، وإذا ما اقتربت منا بدت ضخمة ومتحركة. والبرج المربع يبدو مستديرًا عن بُعد، وتبدو العصا مكسورة في كوب الماء وهي مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو خافتًا في ضوء الشمس، ساطعًا لامعًا في الظلام!!...إلخ. فكيف السبيل إذن إلى معرفة حقيقة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي توجد فيها والمسافات التي تفصلها عنا!

6 – موضوعات الإدراك الحسي لا تعرض أبدًا في نقائها، بل يحتويها دائمًا وسط ما مثل الهواء، وها هنا يكون الاختلاط فالعشب يبدو أخضر في ضوء الشمس ظهرا، ذهبي اللون في ضوء الماء، ويبدو ثوب السيدة مختلفًا في ضوء الشمس عنه في ضوء المصباح الكهربائي، إذن فالأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو حركة. فكيف السبيل إذن إلى إدراك الشيء في ذاته، مع استحالة فصله عما يحيط به أو ما هو كائن فيه من محيط؟!

7 – ترجع الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الكيف؛ فحبة الرمل مثلًا تبدو خشنة في ظاهرها في حين أنها لو تساقطت من بين أيدينا تبدو ناعمة لينةً. إن حبة الرمل الواحدة تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو لينة رخوة.

8 – نسبية الأشياء بصفة عامة؛ فكل شيء نسبي، بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو إلى اليسار، إلى أعلى أو إلى أسفل

بنفسه بل هو دائمًا، كذلك بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الأمر فيما يتعلق بوصفنا للأشياء على أنها صغيرة أو كبيرة... إلخ فليس هناك الشيء المدرك بنفسه في نفسه.

9 - الاختلاف في الانطباع يعود عادة إلى تكرار أو عدم تكرار إدراك الشيء؛ فالأشياء تبدو لنا باختلاف حسب المألوف أو النادر؛ فالنجم المذهب يدهشنا لندرته، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو لنا مخيفة مرعبة، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها، بل كثرة ورودها في إدراكنا أو ندرته!

10 - الاختلاف في العادات والتقاليد، والقوانين والآراء والمذاهب في كل شيء بين بني البشر؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب تلقيهم في البرك والمستنقعات. ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني ذلك كله. كما أن الاختلافات بين الأديان والمذاهب الفلسفية، وقصص الشعراء معروفة للجميع. وعلى ذلك فكل ما يمكننا قوله هو أن الناس في مكان ما أو عصر ما يرون كذا أو رأوا كذا وهذا ما يبدو أو ما بدا لهم هنا، وهو بالطبع لم يكن ولن يكون هو الحق في ذاته!

وإذا كانت تلك هي الحجج العشرة التي لخص بها أناسيديموس رؤية الشكاك في عصره سواء من البيرونيين أو الأكاديميين، وكان فضله أن جمعها وأكسبها هذا الطابع العقلي الجدلي، فإنه قد زاد على ذلك بأن طبق هذه الرؤية الشكية الجدلية على العلم، فكان أن قدم نقدًا للمعرفة العلمية، وكان هذا - فيما يقول يوسف كرم - أثره الخاص في المذهب الشكي[1]. وقد كان تقديمه لهذا النقد ضروريًا حتى يتم له تعليق الحكم.

أما هذه الانتقادات فتتلخص في تقديمه لعدة حجج[2]، أولها تتعلق بإبطال معرفة الحقيقة، يقول فيها: إن وجدت الحقيقة فهي لا تعدو أن تكون إما محسوسة

(1) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 239.

(2) هذه الحجج نقلًا عن: يوسف كرم، نفس المرجع، ص 239.

وإما معقولة، ولكنها ليست محسوسة لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس، وليست الحقيقة مدركة بالحس؛ لأن الإحساس بذاته خلوا من البرهان، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة. كما أنها ليست معقولة، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيًا، وهذا باطل.

أما الحجة الثانية فتنتقد مبدأ العلية؛ حيث يقول فيها: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئًا لم يكن موجودًا وأن يصير الواحد اثنين، كما لا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميًا لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس بين الفاعل والمتفعل واللاجسمي منزه عن التماس؛ ولذلك فهو لا يفعل ولا ينفعل. كما أنه من جهة ثالثة لا يستطيع أن يحدث لا جسميًا، واللاجسمي أن يحدث جسمًا؛ لأن كليهما لا يحتوي طبيعة الآخر. إذن فالعلية ممتنعة.

أما الحجة الثالثة فتتعلق بنقد إمكان الانتقال من الظواهر إلى العلل، ويقول فيها: إن الناس يذهبون عامتهم وخاصتهم، يذهبون إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن هذه الظواهر أو تلك العلامات تبدو واحدة للجميع ولا تفسر من جانبهم على نحو واحد؛ مثل أعراض الأمراض التي تظهر أمام الأطباء على نحو واحد بينما يختلفون فيما بينهم في تأويلها. وعلى نفس النحو تبدو مثل هذه الاختلافات في جميع فروع المعرفة العلمية؛ ومن ثمّ فالعلم الدقيق ممتنع!

ثانيًا: أجريبا Agrippa

كان أجريبا بلا شك من أتباع أناسيديموس لأنه يعزى إليه تلخيص حجج سابقة ووضعها في خمس حجج فقط، وإن كنا لا نعرف عن حياته شيئًا محددًا، إلا أنه من المرجح أنه عاش بعد أناسيديموس بحوالي قرن من الزمان؛ ومن ثمّ فهو قد عاش بين القرنين الأول والثاني الميلاديين[1].

(1) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 239. وكذلك: محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 310.

أما الحجج الخمس التي صاغها أجريبا ورد إليها حجج أناسيديموس العشرة وحججه ضد العلم فكانت على النحو التالي[1]:

1 - اختلاف الآراء حول الموضوع الواحد؛ فالفلاسفة يتناقضون فيما بينهم، كما أن ثمة تناقضًا بين آرائهم وآراء العامة.

2 - النسبية سواء المتعلقة بالموضوعات التي تظهر للناس على نحو مختلف تبعًا لاختلاف إدراكاتهم، واختلاف درجات الحرارة أو غيرها من العوامل. أو المتعلقة بعلاقة الموضوعات المدركة بعضها ببعض!

وفي هاتين الحجتين تلخيص للحجج العشرة التي قدمها أنا سيديموس ضد المعرفة الحسية.

3 -السير اللامتناهي الذي تتضمنه عملية البرهنة على أي شيء ؛ بمعنى أن كل قضية عقلية تتطلب برهانًا، وكل برهان يتطلب برهانًا عليه.. وهكذا إلى ما لا نهاية؛ بحيث لا يتم أي برهان على قضية أبدًا!

4 - الطابع الاعتباطي للمزاعم الدوجماطيقية التي تزعم أنها نقطة البداية حتى تستطيع أن تفلت من التراجع اللامتناهي، وهذه الحجة تتعلق بالمبادئ التي يعتمد عليها الدوجماطيقيون من أصحاب اليقين لتفادي التسلسل إلى ما لانهاية له في البرهان، فهذه المبادئ عبارة عن فروض غير مبرهن عليها، وهي ليست أوضح أو أفضل أو أدق من نقائضها التي يمكن البدء منها أيضًا!

5 - الدور الفاسد أو الحلقة المفرغة التي تبدو في ضرورة أن نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها، وهذا يعني بعبارة أخرى أنه إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة؛ ومن ثمّ فالبرهان ممتنع على كل حال.

---

(1) نقلًا عن: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 589.

الباب الثاني
المدرسة الأبيقورية

الفصل الأول: أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية.

الفصل الثاني: نظرية المعرفة.

الفصل الثالث: فلسفة الطبيعة.

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق.

الفصل الأول

أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية

تمهيد: مكانة أبيقور الفلسفية

لا شك أن المكانة المميزة للفلسفة الأبيقورية المنسوبة إلى فيلسوفها الأشهر أبيقور قد ترسخت من تلك الروح العلمية الجديدة التي اكتسبها، وهذه الروح كانت في مجملها روحًا أيونية؛ وقد صدق ارمسترونج حينما قال في حديثه عن الأبيقورية: إننا نجد أنفسنا معها وقد عُدنا إلى الروح الأيونية القديمة[1].

ولعل عبقرية أبيقور قد تلخصت في قدرته على إعادة بث هذه الروح العلمية التجريبية في الوقت الذي شاعت فيه روح الاستسلام للقدر وسادته عقائد أسطورية عديدة قرنت الحتمية بالخرافة والعقيدة الدينية. كما تجلت في ذات الوقت في قدرته على الربط بين هذه الروح العلمية - التجريبية في دراسة الطبيعة وبين ما يمكن أن يحققه المرء من سعادة قد تفوق في خصائصها وبساطتها ذلك النوع من السعادة الروحية التي دعا إليها معاصروه من الرواقيين، رغم اتهامه من جانبهم بأقذع التهم وبالإفراط في الدعوة إلى اللذة!

لقد قدم أبيقور نموذجًا فريدًا للفلسفة التي يمكن أن تكون فلسفة للحياة، للحياة الطبيعية البسيطة الخيرة بدون تعالٍ على الطبيعة وبدون افتعال، وبدون تطرف لا إلى

(1) Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. (LTD) London, Second Ed. 1949, P.130.

جهة الإفراط في اللذات الحسية كما فعل القورينائيون، ولا إلى جهة الإفراط في الزهد في مطالب الحياة الحسية كما فعل الكلبيون وأشياعهم أو تلاميذهم من الرواقيين.

ولم يكن غريبًا في ضوء ذلك أن يمتدحه تلاميذه ويحفظون تعاليمه عن ظهر قلب؛ بل ويقدسونه كإله؛ واقرأ معي تلك الأبيات التي كتبها لوكريتيوس الشاعر الروماني الشهير وهو أشهر تلاميذه في القرن الأول قبل الميلاد. والتي لخص فيها مكانة أستاذه وسمو تعاليمه ونظرته المقدسة إليه:

«أنت يا مَن استطاع من أعماق الظلمات الحالكة، جد الحالكة، أن يجعل النور ينبثق بمثل هذا السطوع، وأن يهدينا إلى الخيرات الحقة لهذه الحياة، إنني أمتثل بك يا مجد الشعب اليوناني. واليوم أضع قدمي على الآثار عينها التي خلفتها خطاك.. إنك يا أبت أنت مبدع الحقيقة، أنت مَن يجود علينا بالتعاليم الأبوية، يا أيها المعلم المجيد، إننا مثل النحل الذي ينطلق إلى كل مكان من المروج المزهرة ليرشف رحيق الأزهار، إننا نحن أيضًا لفي كتبك نرتع لنقتات بهذه الكلمات الذهبية، كلها ذهبية، كلمات هي أجدر ما كان بالحياة الخالدة إطلاقًا، ما كاد مذهبك يشرع في أن يعلن بصوته القوي هذه النظرية في الطبيعة، المنبثقة من عبقريتك الإلهية حتى تبددت في الحال المرعبات من النفس، وتلك الأسوار التي تحيط بعالمنا؛ إنني عبر الخلاء كله. أرى الأشياء تتحقق.. لقد كان ذاك إلهًا، نعم كان إلهًا.. ذلك الذي كان أول مَن وجد مسطرة الحياة هذه، التي تدعوها اليوم حكمة، والذي بعلمه اقتلع وجودنا من عواصف، ما أعتاها من عواصف، من ظلمات، ما أسحقها من ظلمات، واستطاع أن يرسيه في هدوء ما بعده هدوء، وفي نور ما أسطعه من نور[1].

أولًا: حياة أبيقور

كان أبيقور فيما يروي ديوجين اللايرتي سليلًا لأسرة أثينية عريقة، فقد ولد لأب يدعى نيوكليس Neocles، ولأم تدعى كرسترات (Chaerestrate[2]). وتختلف الروايات

(1) نقلًا عن: جان بران، الفلسفة الأبيقورية، تعريب جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر، دمشق، 1992، ص 39 - 40.

(2) Diogene Laertius, Op. Cit., Vol.II- B.X., Eng. Trans. P.529.

حول مكان ميلاده فبعضها يقول إنه ولد في ساموس وهي جزيرة لا تبعد كثيرًا عن الساحل الأيوني[1]. وبعضها يقول إنه ولد في أثينا[2]. وعلى أي حال فيبدو أنه كان كما قلنا سليلًا لأسرة عريقة استوطنت هذه الجزيرة جزيرة ساموس، وقد عاش أبيقور معظم حياته بينهما.

أما عن تاريخ مولده فيخبرنا ديوجين اللائرتي تبعًا لرواية أبوللودوروس أنه ولد في العام الثالث من الأوليمبياد التاسع بعد المائة أو في العام السابع بعد وفاة أفلاطون[3]. وقد تحدد بناء على ذلك أنه ولد في حوالي عام 341ق.م.

عاش أبيقور طفولته بين أبوين وإخوته الثلاثة نيوكليس Neocles وخاريديموس Chaeredemus واريستوبولس Aristobulus بين أثينا وساموس، وقد انضم إخوته إليه حينما أسس بعد ذلك مدرسته الفلسفية. وقد صورته إحدى الروايات يصاحب أمه في عملها؛ حيث كانت تقوم بقراءة التعاويذ وشعر التطهير والسحر في البيوت، ولعل هذه المصاحبة هي ما أكسبته كراهيته للخرافات، وجعلته يتجه وجهته العلمية فيما بعد. وربما كان التأثير الإيجابي الأكثر عليه من مهنة والده الذي كان يعمل مدرسًا لقواعد اللغة اليونانية على الرغم من أن هذه المهنة لم تكن بعد تتمتع بالشهرة والاحترام الواجبين!

وعلى أي حال فقد أظهر أبيقور منذ صباه ميلًا واضحًا نحو دراسة الفلسفة؛ فقد أخبرنا أبو للودورس في الكتاب الأول من ما كتبه عن حياة أبيقور أنه قد تحول إلى دراسة الفلسفة منذ ذلك الوقت الذي لم يستطع فيه معلمه أن يجيبه عن سؤال حول الكاؤوس Chaos – (العماء) في قصائد هزيود[4]. وقد كان أبيقور يدرس حينئذٍ فيما يبدو علم

---

(1) انظر: كوبلستون، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 535. جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 364.

(2) انظر: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 35. وكذلك: جلال الدين سعيد: أبيقور – الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، ص 17.

(3) D. L., Op. Cit., P.543.

(4) Ibid., P.531.

الطبيعة ومهتمًّا بقضية أصل العالم الطبيعي، بالإضافة إلى دراسته لعلوم اللغة والنحو والأدب. وحينما عجز معلمه عن أن يجيبه عن أسئلته ذات البُعد الفلسفي العميق هجره وكان لا يزال في سن الرابعة عشرة، بدأ في تعليم نفسه بنفسه عبر اطلاعه على أعمال ديمقريطس وشكوك تيمون[1].

وعلى الرغم من أن أبيقور قد تفاخر فيما روت الرواية السابقة بأنه قد درس بنفسه كتابات ديمقريطس إلا أن أبوللودروس قد أخبر أنه قد تتلمذ على يد نوسيفان Nausiphanes وبراكسيفان Praxiphanes الذريين، وإن كان أبيقور نفسه قد نفى ذلك في رسالة يورلوخوس Eurylohus، وقال بأنه علم نفسه بنفسه[2].

والحقيقة التي يشير إليها معظم المؤرخين أنه بالفعل قد درس على نوسيفان الذري، فقد أخبرنا أريستون – Ariston في حديثه عن حياة أبيقور أيضًا أن عمله المعنون بالعلم القانوني The canon قد استقى من عمل لنوسيفان. كما أخبرنا أريستون أن أبيقور قد تتلمذ كذلك في ساموس على الأفلاطوني بامفيلوس Pamphilus، وأنه قد بدأ في دراسة الفلسفة حينما كان عمره عشرين عامًا، وافتتح مدرسته الفلسفية الخاصة في الثلاثين من عمره[3].

وعلى أي حال، فإن أبيقور قد حصل قسطًا وافيًا من العلم، سواء مما حصله بنفسه أو مما درسه على يد معلمه، وذلك قبل سفره إلى أثينا عام 323 وهو العام الذي توفي فيه الإسكندر الأكبر وديوجين الكلبي.

ولا شك أن ذهابه إلى أثينا كان محطة هامة – في حياته؛ حيث كان سفره في الأساس بقصد اجتياز امتحان الدراسات الوطنية الذي كان يخوله أن يصبح ضمن المؤهلين لأداء الخدمة العسكرية في أرض آبائه وأجداده. ويقال إنه تتبع وهو هناك دروس أكسينوقراط

(1) Ibid.

(2) Ibid., P.541.

(3) D. L., Op. Cit., P.543.

الذي كان يترأس حينئذٍ الأكاديمية الأفلاطونية، وربما أيضًا تتبع دروس ثاوفراسطس تلميذ أرسطو في اللوقيون الأرسطي، خاصة وأن أرسطو كان قد غادر في نفس العام أثينا متجهًا إلى خلقيس في آسيا الصغرى؛ حيث مات هناك بعد وفاة الإسكندر بعام واحد. ويقال أيضًا إن أبيقور قد ارتبط في هذه الأثناء بصداقة حميمة مع ميناندر الشاعر المسرحي الكبير[1].

وقد لعبت التطورات السياسية دورًا في حياة أبيقور حينئذٍ؛ حيث قام برديكاس المقدوني الذي خلف الإسكندر بعد وفاته في حكم أثينا بطرد جميع المهاجرين الأثينيين المستوطنين لجزيرة ساموس، وكانت من بينهم أسرة أبيقور التي كانت قد استقرت في ساموس وحصلت على أراضٍ قامت بزراعتها. ومن ثمّ اضطرت الأسرة إلى السفر واللجوء إلى مدينة كولوفون في آسيا الصغرى؛ حيث لحقهم هناك أبيقور بعد أن مر على الأرجح على جزيرة ردوس، ويقال إنه تتلمذ هناك على دروس المشائي براكسيفانوس ثم رحل إلى تيوس بالقرب من كولوفون؛ حيث تتلمذ على نوسيفان الذي أشرنا إليه من قبل؛ حيث تلقى على يديه مبادئ تنتمي إلى النظرية الذرية في تفسير الطبيعة، غير أنه ما لبث أن اختلف معه، فانهال عليه فيما بعد بانتقادات لاذعة وساخرة[2].

وعلى أي حال، فقد انتهت رحلة أبيقور التعليمية حينئذٍ؛ حيث استقر بعد ذلك في كولوفون مع أسرته بعض الوقت، وأخذ يتأمل كل ما تلقاه من معارف فلسفية وعلوم سواء كان قد حصله بنفسه كما ادعى أو من معلميه الذين نالوا من انتقاداته الكثير رغم أن أثرهم قد بدا تمامًا على فلسفته وآرائه؛ إذ لا شك لدينا في أنه قد تعرف على مبادئ الفلسفة الذرية عبر نوسيفان، وربما تعرف منه أيضًا على المبادئ الشكية البيرونية؛ لأنه من المعروف أن نوسيفان كان أيضًا من تلاميذ مدرسة بيرون الشكية. كما أنه لا شك لدينا أيضًا أنه قد تعرف بوضوح على مبادئ الفلسفة الأفلاطونية عن طريق بانفيل الأفلاطوني

(1) انظر: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 36. وأيضًا: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 18. وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 364.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع، ص 36. وكذلك: D. L., Op. Cit., P.529 F.F.

وربما كذلك عن طريق اكسينوقراط زعيم الأكاديمية في عصره، وكذلك فإنه قد تعرف على مبادئ الفلسفة والعلوم الأرسطية سواء من خلال حضوره وتتلمذه على براكسيفان المشائي أو من خلال تتبعه الدروس التي كأنت تلقى باللوقيون الأرسطي على يد ثاوفراسطس أشهر تلاميذ أرسطو وأهمهم في أثينا.

وحينما بلغ أبيقور عامه الثلاثين عام 311 ق.م، كان قد تبلور لديه فيما يبدو معالم رؤية فلسفية جديدة قرر أن ينقلها إلى إخوته وتلاميذ جدد، فأسس لأول مرة في حياته مدرسة في مدينة ميتلين Mitylene بجزيرة لسبوس. ويبدو أن إقبال التلاميذ على هذه المدرسة كان ضعيفًا، وكان استقبال أهالي هذه المدينة له ولتعاليمه غير مشجع؛ حيث كانت تعاليمه المادية صادمة وجريئة وغير مألوفة لم يتعودوها فاضطر إلى مغادرة هذه المدينة بعد عام واحد؛ حيث انتقل بمقر المدرسة إلى مدينة لمبساكوس Lampsacus على الشاطئ الآسيوي لمضيق الدردنيل عام 310 ق.م. ويبدو أن التعاليم الأبيقورية قد لاقت نجاحًا في هذه المدينة؛ حيث اجتذب أبيقور تلاميذ كثيرين تحلقوا حوله وأصبحوا فيما بعد مشاهير الأبيقوريين وأعلامهم فيما بعد؛ إذ كان من بينهم: مترودورس Metrodoros وكولوتيسColootes وبوليانوس Polyianos وأيدومينيوس Idomeneus وليونتيوس Leonteus – وزوجته تيميستا[1] Themista.

وأيضًا كان من بين تلاميذه هنا كل من كولوتوس Colotes الهجاء اللاذع وبيتوكليس Pythocles – وهيرودوت Herodote الذي سيترك المدرسة بعد انتقالها فيما بعد إلى أثينا، وتيموقراطس أخو مترودوروس، وبالطبع فقد كان مترودووس، هو الأشهر من بين هؤلاء التلاميذ؛ مما جعلهم يلقبونه بأبيقور الثاني[2].

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 364 - 365. وأيضًا: جلال الدين سعيد: نفس المرجع السابق، ص 19.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 37.

ثانيًا: تأسيس المدرسة الأبيقورية في أثينا عام 307 - 306ق.م.

ويبدو أن النجاح الذي لاقته التعاليم الأبيقورية في لمبساكوس شجع أبيقور على الانتقال بصحبة العديد من تلاميذه إلى أثينا؛ ليؤسس مدرسته الفلسفية الأساسية هناك في حوالي عام 307 ق.م. - وبالطبع فقد كان الغرض الذي استهدفه أبيقور من ذلك هو توطيد مكانة مدرسته وتعاليمه ونشرها على أوسع نطاق ممكن؛ حيث كانت أثينا لا تزال إلى هذا الحين قبلة العلماء والفلاسفة من كل فج، كما كانت عودته إلى أثينا واستقراره بها عودة إلى وطنه الأصلي.

لقد أنشأ أبيقور المدرسة في بيت وحديقة اشتراها في مليتا Melita التي تقع بين مدينة أثينا وميناء بيرايوس. ويبدو أن هذا المكان كان مشهورًا بحديقته؛ ولذلك لقب أبيقور وأتباعه بفلاسفة الحديقة أو أصحاب الحديقة. وقد اجتذبت المدرسة بحديقتها وتعاليمها الناس فأمها الكثير من الأثينيين وارتضوا أن يعيشوا مع أبيقور وتعاليمه حياة هادئة ناعمة تسودها روح الصداقة والأخوة.

وكان من أهم معالم هذه المدرسة الفلسفية الجديدة في أثينا أن الأستاذ قبل فيها كل مَن أراد أن يشاركه هو وأفراد أسرته وتلاميذه هذه الحياة المشتركة الهادئة حتى قيل أن عددًا من النساء قد التحقن بالمدرسة، وكان من بينهم بعض العبيد وبعض البغايا. كما كان من أهم معالمها أنها لم تقم على التعاليم النظرية القائمة على الحجة العقلية والمجادلات اللغوية، بل قامت على العيش معا وفقًا للتعاليم التي أطلقها أبيقور حول الصداقة المشتركة التي تجمع بين الجنسين في حياة تسودها البساطة في المأكل والملبس وتخلو من المناقشات الحادة والصراعات الفكرية. وفي ذات الوقت فهي حياة منعزلة عن المجتمع السياسي الخارجي وبعيدة عن صراعاته ومشكلاته. كل ما هنالك أن هؤلاء التلاميذ كانوا يتحلقون حول الأستاذ ليشاركونه تأملاته حول الطبيعة والوجود وحول كيفية الحياة السعيدة الخالية من الهموم والآلام. وقد بلغ من احترام هؤلاء التلاميذ للأستاذ أن وصل هذا الاحترام حسب إحدى الروايات إلى حد القداسة،

فلقد أعطيت إلى أبيقور ألوان من الشرف المقدس إبان حياته. وكان هذا التقديس - فيما يقول كوبلستون - مسئولًا بغير شك عن القول بأن الأبيقوريين قد أكدوا المعتقد الفلسفي أكثر من أية مدرسة أخرى - كما كان التلاميذ يحفظون النظريات الرئيسية للأستاذ عن ظهر قلب[1].

لقد كان الأبيقوريون - فيما يقول جان بران - أصدقاء يعيشون في جمعية يؤلف بين أعضائها إكبار ذلك الذي يقدم لهم قدوة في ضبط النفس والتوازن، ويتصفون بالزهد في الغذاء واللامبالاة التامة تجاه خيرات هذا العالم[2].

ولعل هذه الحياة الهادئة البسيطة التي عاش فيها الأبيقوريون رجالًا ونساء أحرارًا وعبيدًا قد نجحت إلى حد إثارة حسد وغيرة المدارس الأخرى، وخاصة من أتباع المدرسة الرواقية فبدأوا مع غيرهم سلسلة من الهجوم على أبيقور وتعاليمه وتلاميذه. ولعل ما ساعدهم على هذا الهجوم والإكثار من الشائعات وجود النساء بين التلاميذ الأبيقوريين وخاصة وجود البغايا بينهم. حيث كان وجود هؤلاء النسوة سببًا مباشرًا - فيما يقول سارتون - في التحدث عن المدرسة الأبيقورية بالسوء، فزعموا أن ما فيها يجرح إحساسهم. ومن ثمّ لحقت السمعة السيئة بأبيقور وتلاميذه، وكل مَن يسمى أبيقوريًّا، وأصبحت السمعة السيئة لاصقة بالمدرسة الأبيقورية في مليتا قبل نهاية القرن الرابع قبل الميلاد[3].

ولقد ذكر ديوجين اللايرتي بعض ما أشاعه الخصوم عن المدرسة وزعيمها؛ فقال: إن الرواقي ديوتيم Diotime قد كتب على سبيل المثال حوالي خمسين رسالة فاضحة شائنة ونسبها إلى أبيقور كما روج تيموقراطيس - وهو أخو مترودورس أحد أشهر الأبيقوريين - بعد تركه للمدرسة وهجره لتعاليمها مزاعم عديدة عن أبيقور منها أنه كان يتقيأ مرتين في

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 535.
(2) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 37.
(3) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 365.

اليوم لكثرة ما كان يتناول من طعام، وأنه كان يعاشر المومسات، وأنه كان يقضي وقته في ذم وقدح الآخرين، وفي الهجوم على أفلاطون وأرسطو وبروتاجوراس وديمقريطس وبيرون وغيرهم[1].

والحقيقة أن ديوجين اللايرتي قد رد على هذه التهم المنسوبة إلى أبيقور وأكد أنه من السذاجة أن يصدق المرء هذه الصورة الشائعة لأبيقور؛ إذ إن لدينا الكثير من الشهادات التي تؤكد عكس ذلك وتتحدث عن عدله المدهش إزاء الجميع؛ فوطنه قد مجده وأقام له عشرين تمثالًا من البرونز. أما أصدقاؤه فلقد كانوا من الكثرة لدرجة أن مُدنًا كاملة غير كافية لإيوائهم، كما أن تلاميذه بقوا دائمًا أوفياء لمذهبه؛ مما جعل الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقت قائمة في الوقت الذي كانت فيه مدارس أخرى تنهار من حواليها. وذكرنا ديوجين بحبه الأبوي وإحسانه على إخوته ولطفه مع خدمه.. ذلك اللطف الذي يتجلى في وصيته وفي قبولهم لحضور دروسه الفلسفية. ويكفي أن واحدًا من أشهر تلاميذه ويدعى ميس Mys الذي كان عبدًا أعتقه أبيقور يقول عنه في عبارة موحية: «إنه كان صديقًا للجميع».

أما تقوى أبيقور وحبه للوطن فكانا يفوقان كل وصف وهو لم يشارك في الحكم لتواضعه الجم. كما أنه لم يغادر بلاد اليونان رغم خطورة الأوضاع السياسية فيها حينذاك كما لم يغادر أثينا بعد استقراره فيها إلى أيونيا إلا مرتين أو ثلاثة لزيارة الأطباء والأصدقاء الذين كانوا يأتون إليه من كل حدب ليشاركوه الحياة في الحديقة. وقد أخبرنا أحد تلاميذه أنه يكتفي بكأس من الخمر، بل كان يفضل عليه شرب المياه[2]. وتخبرنا إحدى رسائله لأحد أصدقائه قوله: «لتشتر لي قطعة من جبن كيتنوس حتى أجد مأكلًا حسنًا حين أتوق إلى ذلك»[3].

(1) انظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 20. وراجع:
D. L., Op. Cit., Vol.II B. X., P.529 F.F.

(2) انظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع، ص 20 - 21. وراجع: D. L., Op. Cit.

(3) انظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 380.

إن هذه الروايات والنقول عن أبيقور تؤكد أنه كان إنسانًا معتدلًا خيّرًا زاهدًا محبًّا لتلاميذه ولأصدقائه ولوطنه ولكل الناس حتى العبيد منهم والخاطئات وعطوفًا على الجميع. ولذلك يجب أن نترفق حين الحكم عليه إزاء تلك الاتهامات الموجهة إليه من أعدائه وإن كنا في ذات الوقت لا ننفيها عنه وعن مدرسته كلية؛ فبعض التعاليم الأبيقورية وخاصة ما يتعلق منها باعتبار اللذة أساسًا للحياة الأخلاقية السوية قد أسيء فهمها سواء من قِبَل الأعداء أو ربما من قِبَل بعض الأبيقوريين أنفسهم؛ حيث كان إيواؤهم للغلمان وللنسوة المومسات توحي بالفساد وبالانحلال الأخلاقي وهذا ما يفسر شيوع تلك الاتهامات بسوء للمدرسة ولأتباعها.

وفي اعتقادي أن أبيقور لم يكن في تعاليمه داعية إلى أي تجاوز للعادات والتقاليد ولم يكن ممن يسعدهم أن ينغصوا على معاصريهم أو أن يتسببوا في أي مضايقات لأحد، وليس أدل على ذلك من دعوته إلى العيش في هدوء بعيدًا عن أعين الناس وبدون أي صخب أو ضجيج. ولم يكن يتصور أن البعض سيسيئون الفهم سواء داخل حديقته أو بين الأعداء الذين تربصوا بالمدرسة، والذين هالهم أن يعيش هؤلاء الأصدقاء في تلك الحديقة في صفاء حياة هنيئة هادئة رغم كل الظروف الصاخبة المحيطة بهم!

على أي حال، فإنه أيًّا كانت الخلافات بين المؤرخين حول حياة أبيقور وسمعته وسمعة مدرسته، وأيًّا كانت صور الهجوم التي تعرض لها، فإن الواضح أنه قد ظل يعيش مع تلاميذه ومحبيه تلك الحياة البسيطة التي يسودها المرح والمودة طوال حياته في أثينا، ويبدو أن هذه الاتهامات التي وجهت إلى المدرسة قد زادت من ولاء التلاميذ لأستاذهم – على حد تعبير سارتون[1] – وزادت من التفافهم حوله وحول تعاليمه. ولا أدل على ذلك مما قيل حول وفاته والأيام السابقة عليها؛ فقد قيل إنه مات عام 270 ق.م وهو في الحادية والسبعين من العمر دون أن يشكو لأحد من حدة الأمراض أو من قسوة الآلام التي ألمت به. بل كان لا يبدي للمحيطين به إلا سيماء الصفاء والهدوء والرفق[2]، رغم

(1) جورج سارتون، تاريخ العلم، ص 3، الترجمة العربية، ص 365.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع، ص 38.

أنه كان فيما حدثنا به تلميذه هرمارخوس قد مات من معاناته من حصاة في الكلية وبعد معاناة أخيرة دامت أربعة عشر يوما. ويحكي هرميبوس أنه في اليوم الأخير من حياته دخل حماما برونزيًّا فاتر الماء وطلب نبيذًا صرفًا فتجرعه وبعد أن أوصى أصحابه أن يظلوا ذاكرين آراءه لفظ النفس الأخير(1).

والحقيقة أن الذي يطلع على وصيته وعلى آخر ما كتب من رسائل لأصدقائه وهو في اليوم الأخير من حياته، يكتشف بوضوح مدى سمو روح هذا الفيلسوف ومدى صبره على المكاره ومدى حبه للآخرين وللحياة والناس الذين اتهموه بأقذع التهم!

ثالثًا: وصيته وضمان استمرار المدرسة

إن وصية أبيقور تعد وثيقة هامة من الوثائق الدالة على ما كان يحمله أبيقور من مشاعر ود وصداقة لأسرته وتلاميذه الأحرار منهم والعبيد، الإناث منهم والذكور، فضلًا عن دلالتها الواضحة على حرصه على استمرار المدرسة في عملها على خير وجه وبذات التقاليد المرعية في الحياة المشتركة بين التلاميذ على أحسن وجه ممكن. لقد وزع أبيقور أملاكه بين أسرته وتلاميذه بحيث ضمن للجميع الحياة المستقرة وبصورة عادلة. وقد بدا فيها أيضا مدى حرصه على تكريم تلميذه وصديقه مترودورس الذي مات قبله بعدة سنوات حوالي عام 277 ق.م، وحرصه على أن يظل الاحتفاء بذكرى أبيه وأمه وإخوته، بل وبذكراه أيضًا مستمرًّا كل عام. ولا يغني عرض ما في هذه الوثيقة مطلقًا عن قراءتها كما كتبها صاحبها، ففيها من الدلالات ما يؤثر في النفس، ويكشف عن سمو نفس صاحبها وعن مدى عدالته.

وإليك نص هذه الوصية – الوثيقة:

«بمقتضى هذه الوثيقة أهب كل ما أملكه وأوصي به إلى أمينوماخوس بن فيبوكراتيس من أهل باتي Bate، وإلى تيموكراتيس بن ديمتريوس من أهل بوتاموس Potamus، لكل منهما على حدته. بحسب نصوص وثيقة الهبة المودعة في المترون Metroon، وذلك

(1) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 282 - 283.

على شريطة أن يضعا الحديقة وكل ما يلحق بها تحت تصرف هرمارخوس Hermarchus ابن أجيمورتوس من أهل ميتليني وأعضاء جماعته، ومَن يخلفهم هرمارخوس وارثين له لكي يعيشوا ويتعلموا فيها. وإني لأعهد لأعضاء مدرستي على الدوام بواجب المساعدة لأمينوماخوس وتيموكراتيس ومَن يرثهما في العمل ماوسعهم على المحافظة على الحياة المشتركة في الحديقة على أحسن وجه ممكن، كما أعهد لهؤلاء أيضًا (والمقصود هنا ورثة الموصى إليهم) بأن يعملوا على المحافظة على الحديقة على نفس الوجه الذي يجري عليه مَن يوصي خلفاؤنا بالمدرسة إليهم. وليسمح أمينوماخوس وتيموكراتيس لهرمارخوس وزملائه بأن يعيشوا في البيت الذي في مليتا مدة حياة هرمارخوس..

وليعمل أمينوماخوس وتيموكراتيس ماوسعهما بالتشاور مع هرمارخوس على أن يرصدا من الموارد التي جعلتها لهما مالًا خاصًّا، أولًا: لما يقدم عند قبر أبي وأمي وإخوتي، ثانيًا: للاحتفال المعتاد بيوم ميلادي في العاشر من شهر جيمليون من كل عام، وللاجتماع كل أعضاء مدرستي كل شهر في اليوم العشرين لإحياء ذكرى مترودورس وذكراي بحسب القواعد المعمول بها الآن، وليحتفلا أيضًا بيوم ذكرى إخوتي في شهر بوزايديون، وبيوم ذكرى بوليانيوس في شهر ميتاجايتنيون كما كنت أفعل حتى الآن..

وليرعى كل من أمينوماخوس وتيموكراتيس، أبيقورس بن مترودورس، وأيضًا ابن بوليانيوس ماداما يتعلمان ويعيشان مع هرمارخوس. وليقوما أيضًا بالإنفاق على ابنة مترودورس مادامت مؤتمرة بأمر هرمارخوس ومطيعة له، وإذا ما بلغت رشدها فليزوجاها من زوج يختاره هرمارخوس من بين أعضاء المدرسة وليعطيهما أمينوماخوس بالتشاور مع هرمارخوس من ضروب الدخل التي تؤول إلى مايريانه كافيا لمعيشتهما عيشة حسنة كل عام..

وليجعلا هرمارخوس وصيًّا على الأموال كأنفسهما؛ بحيث لا يعمل شيء إلا بالاتفاق معه؛ لأنه معي في الفلسفة وتركته على رأس المدرسة. وإذا بلغت الفتاة سن الرشد فليقم أمينوماخوس وتيموكراتس بالإنفاق على جهازها، وذلك بأن يأخذا من الممتلكات بقدر

ما تسمح به الظروف بموافقة هرمارخوس وليقوما بالإنفاق على نيكانور كما كنت أفعل حتى الآن؛ بحيث لا يصبح أحد من أعضاء المدرسة الذين خدموني في حياتي الخاصة وأظهروا لي محبتهم من كل وجه، واختاروا أن يشيبوا معي في المدرسة في حاجة إلى ضروريات الحياة وذلك بقدر ما يكفي ملكي..

ولتعط كل كتبي لهرمارخوس، وإذا حدث لهرمارخوس أي شيء قبل أن يكبر أبناء مترودورس، فليعطهم أمينوماخوس وتيموكراتيس من الأموال التي أوصيت بها ما يكفي لحاجاتهم المتنوعة ماداموا مطيعين. وليتعهدوا بقية الأمور طبقًا لتعليماتي ولينفذ كل شيء بحسب ما وسعهما. وإني لأعتق من أرقائي مبيس ونكياس وليكون، وأمنح فيدريون حريتها»[1].

ولا شك أن هذه الوصية البديعة هي ما ضمنت بقاء المدرسة واستمرارها؛ فقد خلفه هرمارخوس عام 270 ق.م، ثم خلفه بوليستراتوس Polystratus الذي ازدهر حوالي عام 238ق.م[2]. وخلفهما ديونيسيوس Dionysius، ثم بازيلايديس. وممن اشتهر من رؤساء – المدرسة أبولودورس Apollodorus الذي كتب أربعين مجلدًا جمعت حوالي أربعمائة كتاب في مختلف الموضوعات، وقد لقب بطاغية الحديقة[3]. ومن الأبيقوريين أيضًا البطلميوسان الإسكندريان اللذان كان أحدهما أسود والآخر أبيض، وربما كان الأسود هو بطلميوس الأسود الذي عرف في القرن الثاني ق.م وكان أول فيلسوف أسود[4]. وكان من زعماء الأبيقورية أيضًا زينون الصيداوي Zeno of Sidon – تلميذ أبو للودورس، وكان مؤلفًا غزير الإنتاج، وديمتريوس Demetrius الذي كان يسمى اللاكوني نسبة إلى لاكون

(1) نقلًا عن الترجمة العربية التي وردت بكتاب جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 375 - 376.
وراجع نص الوثيقة باللغة اليونانية وترجمتها الإنجليزية بكتاب:
D. L., Op. Cit., Vol.II B. X. (16-22), Eng. Trans, Pp.345-549.

(2) Lempriere's Classical Dicotionary, P.508.

(3) .Ibid., P.62. وأيضًا D. L., Op. Cit., P.553. وكذلك: جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ3، ص 376.

(4) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 376 وهامش (30) ص 396 من نفس الكتاب.
وراجع: D. L., Op. Cit., P.553-555.

وهي إحدى أراضي بلاد اليونان جنوب شرقي البيلو بونيز، وكان أهلها يشتهرون بالكلام المختصر الدقيق[1]. وكان من بينهم أيضا ديوجين الطرسوسي Diogenes of Tarsus، وأوريون Orion، وآخرون يسميهم الأبيقوريون الحقيقيون بالسوفسطائيين[2].

وقد بقت الأبيقورية فيما يبدو مدرسة حيوية تضخ الفلاسفة والأفكار في بلاد اليونان حتى القرن الأول قبل الميلاد الذي كان ينتمي إليه زينون الصيداوي الذي ذكرناه من قبل، وقد استمع شيشرون إلى دروسه في أثينا حوالي عام 79 ق.م. ومما يذكر أن شيشرون قد تعرف على المذهب الأبيقوري قبل أن يذهب إلى بلاد اليونان؛ فقد استمع إلى محاضرات فيدروس (من عام 140 إلى 70ق.م)، وذلك في روما قبل عام 88 ق.م. والمعروف أن فيدروس هذا كان رئيسًا للمدرسة الأبيقورية في روما، وقد أوحى أحد كتبه لشيشرون أن يكتب كتابه [3]Denatura Deorum.

وبالطبع فقد كان أعظم الأبيقوريين بعد أبيقور هو الشاعر الروماني الشهير لوكريتيوس الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، ويقال إنه كتب قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء – Dererum Natura»، بينما كان في حوالي الأربعين أو الخامسة والأربعين من عمره[4]. وهي تلك القصيدة التي تعد مصدرًا رئيسيًا للتعاليم الأبيقورية؛ حيث تمثل فيها لوكريتيوس تعاليم أبيقور وعرضها في صورة بديعة بدا فيها مدى تقدير لوكريتيوس لتعاليم أبيقور الذي عده أشبه بإله، ورغم أن وصف أبيقور بهذه الصفة لم يكتب له الشيوع والرواج، فإنه قد شاركه فيه أبيقوريان آخران هما لوكيان الساموساتي Lucian of Samosata وصديقه كلسوس، وكلٌّ منهما كان يعتبر أبيقور بطلًا إلهيًا ومحسنًا للإنسانية[5].

(1) نفسه، ص 377 وهامشها. وراجع: D. L., Ibid., P.555.

(2) نفسه. وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit., P.555.

(3) نفسه، ص 377، وهامش (32) ص 396 من نفس الكتاب.

(4) انظر مقدمة Cyril Bailey في ترجمته لهذه القصيدة للكريتيوس.

De Rerum Natura, Eng. Trans, By Cyril Bailey, Oxford – At The Clarendon Press 1947, P.I.

(5) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 377.

إذن لقد استمرت الأبيقورية بعد أبيقور مدرسة فلسفية تجتذب التلاميذ والأنصار بدليل وجود هذا الكم من الأسماء التي تتابعت على رئاسة المدرسة بعد أبيقور؛ فقد قيل إنه قد تتابع على رئاسة المدرسة أربعة عشر زعيمًا منذ موت أبيقور وحتى موت القيصر الروماني يوليوس قيصر عام 44ق.م. وربما كانت لوصية أبيقور لتلاميذه المباشرين ومن بعدهم لورثتهم فضلًا كبيرًا في ذلك. كما كان للهجمات الرواقية من قبل زعماء الرواقيين على الأبيقورية وعلى تعاليم صاحبها وشخصه فضلًا آخر في هذا الاستمرار؛ حيث ساهمت هذه الهجمات بلا شك في لفت الانتباه إلى أبيقور وتعاليمه.

ولم يتوقف انتشار التعاليم الأبيقورية عند أثينا وبلاد اليونان؛ فقد انتشرت في جميع أطراف حوض البحر الأبيض المتوسط. ففي القرن الثاني قبل الميلاد أسس فيلونيدوس مدرسة أبيقورية – في أنطاكية، وألف مائة وخمس وعشرين كتابًا، كما صنف مراسلات أبيقور. كما عرفت الإسكندرية التعاليم الأبيقورية. لكنها – أي الأبيقورية – غزت روما على وجه الخصوص. وقد عرفت التعاليم الأبيقورية في روما منذ عهد أبيقور نفسه إلا أنها ازدهرت هناك في القرن الأول قبل الميلاد على وجه الخصوص وخاصة في ذلك الوقت الذي كان يرأس المدرسة في أثينا أبوللودوروس الملقب بطاغية الحديقة[1] والذي ذكرناه في الفقرة السابقة.

رابعًا: مؤلفات أبيقور

يعد أبيقور من أغزر الفلاسفة القدامى إنتاجًا؛ فقد كان – فيما يقول ديوجين اللايرتي – أكثر من كل الفلاسفة السابقين إنتاجًا، وقد فاق في كتاباته الغزيرة كل هؤلاء السابقين. لقد كتب حوالي ثلاثمائة كتاب. وقد حاول أحد الفلاسفة الرواقيين الكبار وهو كريسبوس Chrysippus محاذاته في كل ما كتب على حد تعبير كارنيادس الذي أطلق عليه المؤلف الطفيلي على أبيقور؛ نظرًا لأنه كان يكتب في كل موضوع كتب فيه أبيقور ويعالجه على نفس النمط؛ وكثيرًا ما كرر نفسه وأعاد ما يقوله أبيقور[2].

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

(2) D. L.: Op. Cit., X (25-27) Eng. Trans. P.555.

وهذا ما يفسر لنا جانبًا من غيرة الرواقيين من أبيقور وحماستهم ضده، ومحاولتهم تشويه فكره وكتاباته بمحاذاتها والهجوم عليها. ولعل ذلك أيضًا ما يلقي الضوء على فقدان هذه الكتابات الأبيقورية التي بلغت كما قلنا حوالي 300 كتاب.

وعلى أي حال احتفظ لنا المؤرخون ببعض عناوينها. وقد ذكر ديوجين أهم هذه المؤلفات على النحو التالي(1):

1- عن الطبيعة في 37 كتابًا	Of Nature, Thirty- Seven Books
2 - عن الذرات والخلاء	Of Atoms and Void
3 - عن الحب	Of Love
4 - مختصر الاعتراضات على الطبيعيين	Epitome of Objections To the Physicists
5 - ضد الميجاريين	Against The Megarians
6 - مشكلات	Problems
7- سوفران ماكسيميس (الحكم الأساسية)	Sovran Maxims
8 - عن الاختيار والتجنب	Of Choice and Avoidance
9 - عن النهاية	OF The ende
10 - العلم القانوني - المعيار	Of The Standard,Awork Entitled - Canon
11 - خاريديموس	Chaeredemus
12 - عن الآلهة	Of The Gods
13- عن التقوى	Of The Piety
14 - هيجسيانكس	Hegesianax
15 - عن الحياة الإنسانية - أربعة كتب	Of Human Life, Four Books
16 - في المعاملة المضبوطة (السليمة)	Of Just Dealing
17 - نيوكليس: مهدي إلى ثيمستا	Neocles: Dedicated to Themista
18 - المأدبة	Symposium

(1) Ibid., P.555-559.

19 – يورلوخوس: مهدى إلى مترودورس	Eurylochus : Dedicated to Metrodorus
20 – عن الرؤية	Of Vision
21 – عن الانحراف في الذرة	Of the Engle in The Atom
22 – عن اللمس	Of Touch
23 – عن القدر	Of Fate
24 – نظريات عن المشاعر – ضد تيموكراتيس	Theories of The Feelings – Against Timocrates
25 – استكشاف المستقبل	Discovery of The Future
26 – مقدمة للفلسفة	Introduction To Philosophy
27 – عن الصور (الخيالات)	Of Images
28 – في العرض (أو الإهداء)	Of Presentation
29 – أريستوبولس	Aristobulus
30 – عن الموسيقى	Of Music
31 – عن العدالة والفضائل الأخرى	Of Justice and Other Virtues
32 – عن المنافع والعرفان بالجميل	Of Benefits and Gratitude
33 – بوليميدس	Polymedes
34 – تيموكراتيس –3 كتب	Timocrates, Three Books
35 – مترودورس – 5 كتب	Metrodorus,Five Books
36 – آنتيدوروس – كتابان	Antidorus,Two Books
37 – نظريات حول الأمراض والموت لمتراس	Theories about diseases and death To Mithras
38 – كاليستولاس	Callistolas
39 – عن الملكية	0n Kingship
40 – انكسيمنيس	Anximenes
41 – مراسلة	Correspondence

وقد ذكر له ديوجين اللايرتي من هذه المراسلات ثلاث رسائل، وحفظها لنا في الكتاب العاشر من كتابه «حياة مشاهير الفلاسفة»، الذي نعتمد عليه في معرفة حياة أبيقور ومؤلفاته وفلسفته - وهذه الرسائل هي:

1 - الرسالة الأولى بعنوان: رسالة إلى هيرودوت Epistle To Herodotus.

2 - الرسالة الثانية بعنوان: رسالة إلى بيتوكليس Epistle To Pythocles.

3 - الرسالة الثالثة بعنوان: رسالة إلى مينوسيوس Epistle To Menoeceus.

وكان موضوع الرسالة الأولى إلى هيرودوت تتعلق بالفلسفة الطبيعية لأبيقور. أما موضوع الرسالة الثانية إلى بيتوكليس تتعلق بعلم الفلك وعلم الظواهر الجوية. أما الرسالة الثالثة فموضوعها يخص الحياة الإنسانية[1].

وقد أضاف ديوجين إلى هذه الرسائل الثلاثة وهي ما بقي لنا من كل مؤلفات أبيقور، أضاف إليها مجموعة من الحكم أو الوصايا بلغت أربعين وصية[2]. ورغم أن بران يشكك فيها وفي نسبتها إلى أبيقور كما شكك في وثوق نسبة الرسالة الثانية إلى بيتوكليس إليه، إلا أن هذه الحكم تعد ملخصًا لتعاليم أبيقور، فهي إن لم تكن له فعلى الأقل قد كتبها أحد تلاميذه وربما يكون قد استخلصها من أعمال معلمه[3].

وقد أضيف إلى هذه الرسالة وتلك الحكم أو الوصايا التي بين أيدينا لأبيقور ما اكتشفه ك. فوتك K.Wotke عام 1888 في إحدى المخطوطات في مكتبة الفاتيكان إحدى وثمانين حكمة وان كانت تكرر بعض حكمه المعروفة من قبل[4]. وقد جرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية نسبة إلى المكتبة التي احتفظت بها.

(1) Ibid., X (29), Eng. Trans. P.559.

(2) Ibid., X (140-154), Eng. Trans, Pp.663-677.

(3) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 18.

(4) نفسه. وأنظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 24.

وأخيرًا فقد اكتشفت مكتبة أبيقورية تتضمن نصوصًا من كتاب أبيقور عن «الطبيعة» ضمن حفريات هركولانوم Herculanum بإيطاليا (بين عامي 1752 - 1754) غير أن الحالة الرديئة لهذه المخطوطات المكتشفة لم تسمح إلا بنشر مقاطع مبتورة ومنقوصة للغاية[1].

وعلى أي حال فمن الواضح أن ما تبقى لنا من كتابات أبيقور، وهو جد ضئيل بالنسبة إلى ما كتبه بالفعل لا يتناسب مطلقًا مع مكانة هذا الفيلسوف وتأثيره في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني. ومع ذلك فإن هذه الرسائل الثلاث وتلك الوصايا أو الحكم قد لخصت لنا رؤيته العامة للفلسفة، وقدمت صورة واضحة عن نظريته في المعرفة وفلسفته الطبيعية وآرائه في الحياة الإنسانية والأخلاق.

وقد زودنا لوكريتيوس في قصيدته الشهيرة بشرح واف لهذه الآراء والنظريات الأبيقورية؛ بحيث أصبح المذهب الفلسفي لأبيقور بجوانبه الثلاث (المعرفة - الطبيعة - الأخلاق) أكثر وضوحًا وإحكامًا.

(1) انظر: نفس المرجعين السابقين.

الفصل الثاني

نظرية المعرفة أو العلم القانوني أو علم المعايير عند أبيقور

تمهيد: أقسام الفلسفة الأبيقورية

تنقسم الفلسفة الأبيقورية بحسب رأي ديوجين اللائرتي إلى ثلاثة أقسام أو أجزاء هي: العلم القانوني Canonic، الطبيعيات Physics، الأخلاق Ethics. ويعد القسم الأول بمثابة المقدمة للمذهب الأبيقوري، وقد كتب فيه أبيقور عملًا وحيدًا وهو المعنون بذات العنوان The Canon. أما القسم الطبيعي فيشتمل على نظريته الكاملة في الطبيعة وهي التي كانت متضمنة في السبعة والثلاثين كتابًا الذين كتبهم في «عن الطبيعة – Of Nature»، والتي لخصت في رسائله وخاصة رسالته إلى هيرودوت. أما القسم الأخلاقي فهو يختص بموضوعات الاختيار والكراهية، وهذه الموضوعات في كتبه «عن الحياة الإنسانية – On Human Life»، وفيما كتبه من رسائل منها رسالة «عن النهاية – Of The End»[1].

أولًا: معنى العلم القانوني واختلافه عن المنطقين الأرسطي والرواقي

إن العلم القانوني The Canon عند أبيقور تعني فيما يبدو المعايير والمبادئ، لكن ليس على نحو نظري مجرد، بل على نحو عنصري مادي؛ فأصل كلمة Canon اليونانية

---

(1) Diogene Laertius, Op. Cit., Eng. Trans, P.559.

أنها المقياس المادي، ثم وسع هذا المعنى بعد ذلك فأصبح يشمل كل مقياس فكري أو معنوي، كذلك فأصبح مرادفًا للمعيار أو للقاعدة[1].

ولذلك فليس صحيحًا ما ادعاه ف.توماس عن أن هذا العلم القانوني عند أبيقور، إنما يطابق ما كان المتقدمون على أبيقور يدعونه بالمنطق Logic. إذ إننا نجد له معاني مطابقة لتلك المعاني التي كانت تستعمل قبله[2].

إن الحقيقة هي أنه لا يمكننا - بحسب رأي جان بران - في أي نقطة من النقاط موازنة العلم القانوني الأبيقوري بالجدل عند أفلاطون أو بالمنطق عند أرسطو أو عند الرواقيين؛ إذ إن أحد المكونات أو الإثباتات الأساسية في طبيعيات أبيقور هو أن الكون مكون من ذرات ومن خلاء تسقط فيه هذه الذرات، ومثل هذا الإثبات يحذف في وقت واحد كلا من معنى المثال ومعنى النفس اللامادية العزيزين على فلاسفة الأكاديمية، فأبيقور لا يطالب تلاميذه أبدًا بأن ينكبوا على التدرب بتلك التمارين العقلية التي تكونها الرياضيات، ولا نجد في كتاباته أبدًا تلك المناقشات المدققة والصادقة والبارعة التي كان سقراط ماهرًا فيها.

إن أبيقور يقول ما عليه أن يقوله بطريقة جافة وبأسلوب مقتضب ولا يستخدم أبدًا محسنات فن الخطابة. زد على ذلك أنه لا شيء أغرب عن فكر أبيقور من الجهد الدائم لدى أفلاطون؛ للارتقاء بنا من الحقيقة الواقعية المحسوسة إلى المثل المفارقة المعقولة[3].

وعلى نفس النحو، فلا يمكننا مقارنة العلم القانوني عند أبيقور بالمنطق الأرسطي؛ فالعلم الأرسطي يقوم على العام وعلى الكليات، يقوم على الصفات المشتركة التي يمكن أن نحملها على عدد من الأفراد. والمنطق عند أرسطو هو أداة هذا العلم وآليات قياسه تقوم على صدق التصورات لاكتشاف علاقات تداخلها أو تخارجها ذهابًا من الجزئي

---

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 45 وهامش (46) ص 144.

(2) Thomas (F): De Epicuri Canonica, Paris – 1889. نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 45.

(3) جان بران، نفس المرجع السابق، ص 45 - 46.

إلى الكلي، وهذا هو الاستقراء، أو من الكلي إلى الجزئي، وهذا هو الاستنباط أو القياس. أما أبيقور – فهو برأي بران – لا يعني بالتصورات إطلاقا فهو لا يحتاج إلى الكلمات إلا للدلالة على ما هو موجود ولو كان قد عرف بمأخذ شيشرون عليه الذي قال فيه: لقد ألغى أبيقور التعريفات ولم يعلم شيئا عن القسمة (التقسيم) والاستغراق، ولم يقل كيف يؤدي الاستدلال إلى النتائج، ولم يبين كيف يمكن أن نشهر بالسوفسطائيين، ولا كيف نزيل المشابهات[1] Ambiguites.

أقول لو كان أبيقور قد عرف بهذا المأخذ الذي أخذه عليه شيشرون لما اهتم به، مثلما لم يكن ليبالي لو كان قد سمع بلوتارك يرثي لجهله بأن القياس يتألف من ثلاث قضايا[2]. وأخيرًا، فإن العلم القانوني عند أبيقور لا يمت – فيما يضيف بران – بأية صلة إلى المنطق الرواقي؛ فقد تميز المنطق الرواقي عن منطق المشائين الأرسطيين بأنه يدرس تضمن Implication العلاقات الزمانية، أن تعرف كيف ترتبط الحوادث أو لا ترتبط بعضها ببعض، يعني أن تفهم أن لا شيء في العالم متروك للمصادفة، وأن كل الأشياء مترابطة بروابط التعاطف والتساوق الطبيعي، روابط تدعونا معرفتها إلى أن نكتشف أن وراء كل شيء عناية تتضمن كلمة إلهية وعقلًا مطلقًا؛ إنه على حين كان زينون الرواقي يجتذب جمهور الناس، وكانت مناقشات فلاسفة الرواق تتضمن حججا بارعة، كان أبيقور يتحدث ببساطة مع أصدقائه في الحديقة التي كان يستخدمها كمدرسة؛ إن معنى العناية الإلهية غريب عن مذهبه غرابة تامة؛ إذ لم يكن لفلسفة الطبيعة إلا غاية وحيدة هي أن تطمئننا تجاه الحوادث الطبيعية، وأن تعرض علينا عنها عددًا من التفسيرات الممكنة. لقد كانت فلسفته الطبيعية بعيدة كل البعد عن أن تبحث في بنية الأشياء ونظام حدوثها عن غائية خبيئة[3].

---

(1) Cicero: De Finibus, 1-7-22. نقلًا عن: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 46.

(2) جان بران، نفس المرجع، ص 46.

(3) نفسه، ص 46 - 47.

وهكذا يتضح لنا أن رؤية أبيقور لهذا العلم الجديد - العلم القانوني الذي يلمح إليه تختلف عن الجدل الأفلاطوني بنفس القدر الذي تختلف فيه عن المنطق الأرسطي والمنطق الرواقي؛ فقد كان لأبيقور فيما يلاحظ ديوجين اللايرتي بحق يستبعدون الجدل لكونه شيئًا غير نافع؛ وذلك لأن الطبيعة كانت بالنسبة لهم تكون الحضور الوحيد أمامهم، كما كانت حقيقتها الواقعية الظاهرة هي الوحيدة القادرة على أن تقدم للإنسان معرفته المشروعة. ولهذا كانت البداهة الحسية Sensible أو البداهة الملموسة Tangible هي أساس وقاعدة الأشياء جميعًا، وهذا هو المبدأ الهام لهذا العلم القانوني عند أبيقور[1].

ثانيًا: قواعد المعرفة أو أسس المعرفة Canons

إن ما نطلق عليه الآن نظرية المعرفة Theory Of Knowledge أو Epistemology كان أبيقور يسميه علم القوانين أو المعايير[2] Canons-Kanonike. وقد استهدف من هذه المعايير أو الموازين التي أقامها مقام التحليلات والجدل الأرسطيين أن يحقق ما أسماه بالأتراكسيا Ataraxia أو الحرية التي نتخلص بمقتضاها من المخاوف والاضطرابات بكل أنواعها. وبعبارة أخرى، لقد استهدف منها أن يحقق لنا سلام العقل وطمأنينة النفس[3]؛ إذ لا بد من تحديد معايير الحقيقة وشروط المعرفة الصحيحة لكي نتمكن من تطبيقها على دراسة الطبيعة وظواهرها بمعرفة الحد الذي لا ينبغي تجاوزه، والقياس الذي لا بد من اعتماده حتى نضمن لأنفسنا الحياة السعيدة، وحتى ننعم بالأتراكسيا المنشودة[4].

إن نقطة البداية في المعرفة الصحيحة هي أن نثق ثقة مطلقة فيما تنقله إلينا حواسنا من معارف؛ فكل حقيقة ندركها إنما تدرك عن طريق الحواس. والحس صادق دائمًا. وكل عملية من العمليات الحسية إنما هي في الواقع - كما يصورها أبيقور - عملية ملامسة

(1) انظر: نفسه، ص 47.

(2) Bailey (C.): The Greek Atomists, Oxford – At The Clarendon Press, 1928, P.232.

(3) George K. Strodach: The Philosophy Of Epicurus, Nowrthwestern University Press, U.S.A., 1962, P.35-36.

(4) جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 44.

أو مصادمة مادية. وتكون هذه الملامسة أو المصادمة مباشرة بالنسبة لحاستي اللمس والذوق. أما بالنسبة للحواس الأخرى فتتم بواسطة ما يمكن أن نطلق عليه «الممثلات» أو «المصورات» التي هي عبارة عن جواهر لطيفة غاية اللطف تنفصل عن الأشياء المرئية حاملة صورها السطحية إلى الحواس. والفضاء مزدحم بهذه الأطياف الخفيفة التي تشبه نسيج العناكب في خفتها والتي تأتي أحيانًا من أماكن بعيدة جدًّا، وهذه الأطياف الخفيفة تتكون من ذرات في غاية الدقة والصغر، وهذه الذرات تحتفظ أثناء حركتها التلقائية وسيرها الطويل بتنظيمها الأصلي. وتنفذ هذه الممثلات أو الصور الذرية فينا عن طريق عملية سنصفها بعد قليل وتولد فينا بعض «المشاعر» مثل مشاعر اللذة والألم.

وعندما تنفذ هذه الممثلات أو المصورات إلى داخلنا تتلاقى وذرات النفس التي تتشبث بها وتقبض عليها. وهذه الذرات النفسية إما توجد في البدن كله؛ وإما في أعضاء الحس التي تنتشر فيها بقدر أكبر ونشاط أوفر، وإما في منطقة الصدر حيث تكون هذه الذرات على قدر كبير وسرعة الحركة.

وبعد هذه العملية الأولية للإدراك والتي ترجع إلى عملية نفسية غير معروف تفسيرها، تتجمع هذه الصور البالغة الدقة وغاية الخفة لتتخذ لها فينا خزانة ومكانًا تحل فيه في شكل ذكريات. وفي هذه الخزانة الداخلية تأخذ لها وضعًا مرتبًا تبعًا لمكانتها من التجانس والتقارب. وكل عملية من عمليات التذكر تتطلب من النفس عملًا جديدًا يحيي الصورة الحسية(1).

وإذا ما نظرنا إلى تلك الصورة العامة لرأي أبيقور في المعرفة، يمكننا أن نميز بداخلها بين أربعة موازين للحقيقة هي الإحساسات والحدوس الذهبية، والمشاعر والإدراكات المباشرة للعقل، وإن كانت الثلاثة الأخيرة منها ترد إلى الأول؛ ومن ثمَّ يكون هو أهمها وأوضحها.

(1) انظر: البير ريفو، الفلسفة اليونانية – أصولها وتطوراتها، ترجمة، د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة – مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ، ص 192 - 193.

1 – الإحساسات Sensations :

إن الإحساس في نظر أبيقور هو أكثر مصادر المعرفة الإنسانية بداهة، فهو صادق دائمًا. وقد روى شيشرون عن أبيقور قوله: «إنه لو خدعه حس واحد مرة واحدة في حياته فهو لن يثق بأي حس من حواسه أبدا»(1). فلا مجال إذن للشك في ما تنقله الحواس، فكل ما تنقله صادق دائمًا. وها هو لوكريتيوس يؤكد ذلك حينما يقول: «أي شهادة تستحق ثقتنا أكثر من شهادة الحواس؟ إنها لو كانت خادعة فهل العقل وهو الصادر عنها هو الذي سيشهد ضدها؟ ولو فرضنا أنها خادعة فإن العقل سيصبح هو الآخر كاذبًا. وهل للسمع أن يصحح البصر؟ أو يصحح اللمس السمع؟! وهل يمكن للذوق أن يكذب اللمس؟ أم أن الشم هو الذي يكذب الحواس الأخرى؟ أم هما العينان؟! لا أحد منها. فكل منها له قدرة محددة ووظيفة خاصة.. وعلى ذلك فإن الحواس لا تستطيع مراقبة بعضها البعض، ونحن دائمًا نمنحها نفس الثقة، فإدراكاتها في كل لحظة صادقة(2).

وربما تعود هذه الثقة الزائدة في الحواس من الأبيقوريين إلى تفسيرهم المادي لعملية الإحساس ذاتها؛ إذ إن الإحساس لديهم إنما يتولد عن تماس مباشر بين العضو الحاس والشيء المحسوس، لا فرق في ذلك – بين اللمس أو الذوق، وبين البصر أو الشم والسمع؟!

إنهم يفسرون الإحساس من خلال «الأشباه»؛ إذ تصدر باستمرار عن الأجسام المادية ذرات رقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة هي بمثابة «الأشباه» Simulacres، وهذه هي المولدة للإحساس عندما تلتقي بالأعضاء الحسية(3). وعلى ذلك فإن الإحساس لا يخطيء أبدًا؛ إذ على الرغم من أن لوكريتيوس قد استعرض الأمثلة العديدة التي تدين

---

(1) نقلًا عن: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 45.

(2) Lucretius: De Rerum Natura, Eng. Trans.By Cyril Bailey, Vol.I, Oxford, At The Clarendon Press, 1947, Liber Iv, (485-500), Pp.387-389.

(3) انظر: أبيقور: رسالة إلى هيردوت، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد بنفس المرجع السابق، فقرة 46، ص 178، وفقرة 53، ص 180.

الحواس وتبين تناقضها مثل: البرج المربع الذي يبدو مستديرًا عن بُعد، والأجرام السماوية التي تبدو ثابتة، ثم تبدو متحركة عند تنقل السحب إثر هبوب الرياح، والمجذاف الذي يبدو منكسرًا في الماء... إلخ، إلا أنه يبقى متمسكًا بالثقة الشديدة في صدق الحواس، وبأنه لا سبيل إلى الشك فيها. وذلك لأن أستاذه أبيقور قد فسر هذه التناقضات بأنها ترجع إلى الحكم الذي ينضاف إلى الإحساس وليس إلى الإحساس نفسه؛ فرؤية المربع مستديرًا هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا. أما الخطأ فهو يكمن في الاعتقاد بأن البرج مستدير حقًّا؛ وعلى ذلك فالخطأ ليس في الصورة الحسية التي تنقلها إلينا الحواس لأن هذه الصورة صادقة في حد ذاتها، وإنما الخطأ يكمن في الاعتقاد بأن هذه الصورة مطابقة للأشياء المحسوسة ومماثلة لها. إن ما يطرأ على الإحساسات من تشوه إنما يرجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشياء إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة، أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للإحساسات(1).

والحقيقة أن هذا التبرير الأبيقوري قد زاد الطين بلة؛ لأنه لم يدحض خطأ الحواس بقدر ما أكده! إذ كيف يمكن له أن يختار الإحساس معيارًا للحقيقة بعد أن تبين لنا أن «الأشباه» ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها، وأنه يحدث لها تشويه يجعلها غير مطابقة لحقيقة الموضوع!!

على كل حال، فإن الشيء الهام عند أبيقور ليس هو معرفة الشيء المدرك في حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا نحن. وهذا ما عبر عنه تمامًا بلوتارخ حينما كتب يقول: «غالبًا ما نعلم أن بعض الأشخاص يعتبرون أن ماء الحمام محرق على حين أن أشخاصًا آخرين يجدون هذا الماء عينه باردًا. بالنسبة إلى هؤلاء يجب أن نضيف إليه ماءً باردًا على حين أنه - بالنسبة إلى أولئك يجب أن نضيف إليه ماءً حارًا.. فإن لم يكن إذن أي من الإحساسين أصدق من الآخر تكن نتيجة ذلك أن الماء ليس في ذاته لا حارًّا ولا باردًا. إذا قلنا إن الماء يبدو مختلفًا باختلاف الأشخاص، فهذا يعني - إن

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 48.

كانت جميع الإحساسات صادقة – أن الماء بارد وحار معًا»[1]. إن المهم بالنسبة إلى الحكيم الأبيقوري – بما أنه يعيش في المجتمع مع ذاته – إنما هو أن يعلم ما إذا كان هذا الماء الذي يجده باردًا مزعجًا له أو غير مزعج، وإذا كان بحاجة إلى زيادة سخونته أم لم يكن[2]. إن قيمة الإحساس عند أبيقور تكمن في إمكانية أن يتعايش الإنسان بفضله مع المحيط الذي يعيش فيه سواء كان محيط المجتمع أو الطبيعة!

2 – الحدس الذهني أو التوقع:

إن الاصطلاح الذي استخدمه الأبيقوريون للدلالة على هذا المعيار هو Prolepsis لا يعني كما يترجمه البعض التصور العقلي Concept؛ لأنه لا شيء أغرب على فلسفة أبيقور كما يقول جان بران من هذا الاصطلاح العقلاني[3]، بل يعني تلك الأفكار التي تتشكل من خلال الإحساسات السابقة فتتيح نوعًا من الحدس أو التوقع بالنسبة لتسمية شيء ما نبحث عنه؛ إذ لا يمكننا أن نبحث عنه بدون أن نعرف أولًا ما الذي نبحث عنه؛ فعندما نتساءل مثلًا: هذا الحيوان الكائن هناك، أهو فرس أم ثور؟ يجب أن يكون لدينا بالتوقع معرفة سابقة بكلٍّ من شكلي الفرس والثور. وبعبارة أخرى، نحن لا نستطيع تسميتها دون أن يكون لدينا بفضل الحدس أو التوقع معرفة سابقة بشكليهما.

وقد شغل مؤرخو الأبيقورية بتأويلات عديدة لهذا التوقع الأبيقوري؛ إذ يصفها شيشرون بأنها معارف فطرية Immatae Cognitiones، واتفق معه في ذلك دي ويت De Witt الذي اعتبر أن هذه المعارف الفطرية هي لب مذهب أبيقور، وأورد حججًا على ذلك أمثلة من الغرائز الحيوانية أوردها لوكريتيوس. أما شتاينهارت Steinhart فيرى أن التوقع خيال أو صورة إدراك حسي فردي يستمر في الفكر ويمكن استدعاؤه إراديًّا؛

(1) نقلًا عن: جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق جورج أبوكسم، الأبجدية للنشر، دمشق بسوريا، 1992، ص 55.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 55 - 56.

(3) نفسه، ص 57.

بهدف موازنته أو مقارنته بإحساسات حاضرة. وهذا الرأي يختلف مع ما قاله ديوجين اللايرتي من أن التوقع فكرة عامة وليس فكرة جزئية[1].

خلاصة القول إن هذه الحدوس الذهنية أو التوقعات التي يعتبرها أبيقور أحد معايير المعرفة إنما هي عبارة عن إحساسات متكررة مطردة تجعل من صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح؛ مما يسمح لنا عند الإحساس بنفس هذا الشيء حاضرًا أمامنا أن نسارع إلى إدراكه مباشرة والإشارة إليه وتسميته.

3 - المشاعر أو الانفعالات:

تمثل المشاعر The Feelings أو الانفعالات المعيار الثالث للحقيقة، والمصدر الثالث للمعرفة. وقد حصر هذه المشاعر أو الانفعالات في اثنين رئيسيين هما: اللذة والألم اللذين يقودانا في سلوكنا إزاء الأشياء، وفي التمييز بين ما ينبغي الاتجاه إليه وما ينبغي الابتعاد عنه وتجنبه.

ولما كانت هذه المشاعر أو الانفعالات تتولد عن الإحساسات شأنها في ذلك شأن الحدوس الذهنية أو التوقعات، فهي معيار للحقيقة لا يقل عنهما أهمية؛ إذ إن كل إحساس هو مناسبة لتوليد الشعور باللذة أو بالألم، وهذا الشعور له أهميته السلوكية القصوى؛ لأنه هو الموجه للسلوك، وهو نقطة الانطلاق للاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب أن نبتعد عنه أو نتركه.

وعلى ذلك، فإن «الملذات والآلام هي - على حد تعبير دي ويت - بمثابة إشارات مرور أو توقف على مستويات الوجود»[2]، سواء كان الوجود الفردي أو الوجود الاجتماعي؛ فما نشعر به من لذة أو من ألم هو الموجه لسلوكنا سواء على مستوى الحياة الشخصية الفردية أو في حياة الفرد الاجتماعية وعلاقاته بالآخرين[3].

---

(1) انظر: نفسه ص 57 - 58. وأيضًا: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 51 - 52.

(2) نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 60.

(3) George K. Strodach: Op. Cit., P.40. وأيضًا: ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 184.

4 ـ الإدراكات المباشرة للعقل (تمثلات الفكر الحدسية):

أشار ديوجين اللايرتي إلى هذا المعيار الرابع للحقيقة عند الأبيقوريين مستندًا إلى ما ورد لدى أبيقور في «رسالة إلى هيرودت»(1) وإلى واحدة من «الحكم الأساسية»(2)؛ حيث استخدم أبيقور عبارات لخصها ديوجين في «تمثلات الفكر الحدسية أو الإدراكات المباشرة للعقل أو للفكر Phantastike».

ورغم أننا هنا أمام أكبر نقاط الفلسفة الأبيقورية غموضًا، إلا أنه من المفيد هنا أن نميز بين البداهة المبنية على إحساسات سابقة، وهذا هو موضوع الحدس الذهني أو التوقع، وبين البداية التي تتعلق باللامنظور أو اللامحسوس مثل ما يتعلق في الفلسفة الأبيقورية بإدراك الخلاء أو الذرات أو لا تناهي الأكوان، أو بعبارة - أخرى ما يتعلق بإدراك البناء العقلي للكون بحسب تعبير بربييه(3).

إن إدراك البناء العقلي للكون يقع تحت اللامنظور Adela الذي ينأى عن الإحساسات المباشرة. ومن ثمّ لا بد من تلك الإدراكات المباشرة للعقل. وقد عبر لوكريتيوس عن ذلك حينما قال: «إذا اعتقدت بأن الذرات لا يمكن إدراكها بأي نظرة خاطفة يلقيها الفكر فأنت على خطأ عظيم من أمرك»(4). وحينما قال أيضًا: «إن الفكر هو الذي يسعى إلى

---

(1) راجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الفقرات 38، 50، 51، 62 من الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 176، ص 179- 180، ص 183.

(2) انظر الترجمة العربية لـ "الحكم الأساسية" لأبيقور في نفس المرجع السابق، فقرة Xxiv ص 212؛ حيث يقول أبيقور: «إن أنت رفضت إحساسًا ما دونما تمييز بين الظن الذي ينبغي إثباته وبين المعطي الحقيقي للإحساس، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر، فإن رأيك الباطل هذا سينسحب على الإحساسات الأخرى، وستهدم بالتالي المعيار ذاته، وإن أنت اعتبرت من جهة أخرى أن ما يحتاج من بين تخميناتك إلى إثبات لايقل يقينًا عما ليس في حاجة إلى برهان، فإنك لن تتخلص من الخطأ، وستجعل كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده أمرًا ممتنعًا».

(3) انظر بربييه: نفس المرجع السابق، ص 100.

(4) Lucretius: Op. Cit., Liber II (739-740) Eng. Tran., P.275.

أن نفهم ماذا يوجد في اللامتناهي، خارج أسوار العالم؛ حيث يبغي العقل أن يمد نظره؛ وحيث يحلق بحرية بصر الروح»(1).

ولعلنا بذلك نكون قد فهمنا إلى حد ما طبيعة هذا المعيار الرابع من معايير المعرفة الأبيقورية، أو على الأقل أدركنا دوره؛ فهذا الحدس الذي يعاين الكون في جملته ويجاوز حدس الحواس البسيطة هو ما يضعنا - على حد تعبير بريبه - أمام مشهد الآلية العامة للذرات أو الجواهر الفردية، إنه بداهة من نوع خاص غير بداهة الإحساس، وإن كانت بداهة فورية ومباشرة مثلها(2).

يبدو مما سبق أن هذه المعايير الأربعة تعود إلى الإحساس في المقام الأول، وربما يمكن تفسير الغموض الذي عالج به أبيقور ولوكريتيوس ما يسمى بالحدس الذهني (التوقع)، وما يسمى بالإدراكات المباشرة للعقل على أساس أنهما كانا لا يريدان أن يعترفا بمعيار دقيق للمعرفة غير معيار الحس. ولما كانت هناك كائنات لا يمكن أن تدرك عن طريق الحواس، فقد وجد أبيقور نفسه مضطرًا لأن يتحدث عن معايير أخرى تفوق هذه الحواس وتعلو عليها.

وعلى كل حال، فإن القاعدة الصحيحة والأساسية للمعرفة الأبيقورية هي التشبث بالموثوق به من الإحساسات المحددة. وهذه القاعدة لا تصدق فقط على ما يقدمه الإحساس المباشر من إحساسات، وإنما ينبغي أن تصدق وتكون حجة كذلك على ما يأتي إلينا من أفكار أو صور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسماوية، وكذلك عن الأشياء غير المرئية التي تدرك منها أنفسنا أثرًا مبهمًا لا يستطيع الإمساك به إلا النفوس العاقلة الممتازة.

(1) Ibid. Liber II (1040-1047), Eng. Tran., P.291.

(2) إميل بريبه: نفس المرجع السابق، ص 102. وانظر أيضًا: G. Strodach: Op. Cit., P.39. وكذلك: جان بران: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 62.

إن المهم في كل الأحوال أن نتجنب في رأي أبيقور ما يسمى عند الفلاسفة الآخرين بالأفكار أو المبادئ الفطرية. وأن نتمسك فقط بكل ما يأتينا من إحساسات حول كل الأشياء والظواهر. وإن كانت بعض الأشياء أو الكائنات تؤثر فينا تأثيرات غامضة ولا تبعث إلينا إلا بصور مبهمة عنها، فإنه لا بد أن نتثبت بالموثوق منها، وأن نكوّن عدة فروض متساوية في احتمالها للحقيقة من هذه التأثيرات لنختار من بينها ما هو أجدر بالاختيار.

على أن هذه الفروض التي سنختار من بينها ما يصلح لفهم أو معرفة الظاهرة الغامضة علينا، لن يكون أيٌّ منها مقبولًا، إلا إذا برره شاهد قوي من الحس، أو إن لم يعارضه شاهد موثوق به من الحس[1].

(1) انظر: أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس: الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق الإشارة إليه، (فقرة 88)، ص 192.

الفصل الثالث

فلسفة الطبيعة

تمهيد: مفهوم الطبيعة عند أبيقور

إن لفظ الطبيعة Phusis عند فلاسفة اليونان السابقين على أبيقور كان مشتقًا من كلمة Phuein التي تعني نما؛ ومن ثمّ فإن الطبيعة كانت في نظرهم عضوية Organisme حية، تتضمن بنيتها وجود الآلهة؛ فعلوم الأساطير والشعائر الدينية وكثرة لجوء أفلاطون إلى الأساطير لجوءًا عقلانيًا للغاية، يكشف عن وجود الطبيعة بالنسبة إلى اليونان مثله مثل وجود البشر، يتضمن وجود كائنات تتجاوز الإنسان تجاوزًا لا نهاية له(1).

ونفس الشيء كان عند الرواقيين المعاصرين لأبيقور، فقد نظروا إلى الطبيعة والإله على أنهما شيء واحد. فالطبيعة كائن حي كبير يكون جريان وجوده قدرًا إلهيًا يعكس قرارات عقل فوق إنساني. أما الطبيعة عند أبيقور فتعتبر معطى لا يتطلب تفسيره اللجوء إلى بعض الكائنات فوق الطبيعية(2). لقد فصل أبيقور بين النظرة الدينية للطبيعة، تلك النظرة التي كانت تتطلب ربط الطبيعة بالتساؤل عن أصلها فيما وراء الطبيعة، تلك النظرة

---

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

التي كانت لا ترى إمكان فهم الطبيعة بالنظر في الطبيعة ذاتها، بل ترى ضرورة ربطها بالوجود الإلهي الذي هو أصلها ومبدعها. أقول فصل أبيقور بين هذه النظرة التي يمكن القول إنها كانت نظرة دينية إما تؤله الطبيعة أو تربطها بما هو إلهي مفارق لها، وبين النظرة العلمية التجريبية للطبيعة، تلك النظرة التي تعتبر أن دراسة الطبيعة شأن إنساني بحت، وأن بإمكان الإنسان بمواصلة الملاحظة الحسية لظواهر الطبيعة أن يفسر هذه الظواهر، وأن يتخلص بالتالي من الكثير من الأساطير والخرافات التي علقت والتي جعلت البشر يقدسون الطبيعة ويعبدون ظواهرها إما خوفًا من شرورها أو طمعًا في الحصول على خيراتها وعطاياها.

إن هذه النظرة العلمية من أبيقور تجاه الطبيعة هي التي أبهرت لوكريتيوس لدرجة أنه منذ الأبيات الأولى من قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء Dererum Natura» أخذ يهنئ أستاذه على انتصاره المبهر على النظرة الدينية للطبيعة بقوله: «بينما كانت الإنسانية في نظر الجميع تعيش على الأرض حياة دينية وترزح تحت وطأة دين يطل بوجهه من أعالي السموات مهددًا البشر الفانين بمرآه المرعبة كان هذا الإنسان اليوناني (أي أبيقور) أول مَن تجرأ على أن يرفع عينيه الفانيتين في وجه الدين متحديًا، وأن ينتصب ضده مقاومًا، ولم تستطع الخرافات الإلهية ولا الصواعق ولا زمجرات السماء المتوعدة أن تخمد اضطرام شجاعته، بل زادتها تأججًا وألهبت رغبته في أن يكون أول مَن يقتحم أبواب الطبيعة الموصدة بإحكام. لذا استطاع الجهد الكبير الذي بذلته روحه أن ينتصر في النهاية؛ فقد تقدم بعيدًا وراء حصون عالمنا الملتهبة؛ بروحه وفكره جاب الرحابة الفائقة ليعود إلينا منها منتصرًا، ويعلمنا أن يولد وما لا يمكن أن يولد، وأخيرًا ليعلمنا القوانين التي تحد قدرة كل شيء من الأشياء تبعًا لحدود لا تتزعزع، فسقط الدين وداسته الأقدام. أما نحن فقد رفعنا النصر إلى السموات»(1).

(1) Lucretius: De rerum Natura (Liber I – 65-79), Eng. Trans By C. Bailey, Oxford – At The CLarendon Press, 1947- P. 178-181.

والترجمة العربية للنص نقلًا عن: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 64.

لقد كانت دراسة أبيقور للطبيعة إذن دراسة مختلفة في طبيعتها وفي المنهج الذي اتبعه فيها عن سابقيه؛ فقد درس أبيقور الطبيعة كمعطى مادي تتحرك ظواهره أمام أعيننا وحواسنا؛ ومن ثمّ كان منهجه في دراستها ذلك المنهج التجريبي الذي يبدأ بملاحظة ظواهرها ويصر على إمكانية الوصول إلى فهمها من خلال هذه النظرة التجريبية وحدها؛ فليس بالقرابين ولا بالخوف تفهم الطبيعة، بل بالدراسة العلمية والدراسة العلمية وحدها. وهذه الدراسة العلمية الأبيقورية تقوم على مبادئ أساسية تتضح فيما يلي:

أولًا: مبادئ تفسير العالم الطبيعي

يحدد أبيقور الهدف من دراسة الطبيعة حينما يقول: «لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة»[1]. وحينما يقول: «إنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة»[2]. فالهدف من دراسة الطبيعة هو نفسه هدف الحديث عن المعرفة ومصدرها إنما هو تخليص الإنسان من الاضطراب والمخاوف والقلق والوصول إلى الحياة الهادئة الآمنة التي يملؤ الإنسان فيها الإحساس بالسعادة واللذات الخالصة.

وتستند فلسفة الطبيعة عند أبيقور وأتباعه على مبدأين يؤكدان الطابع المادي الذي يميز تفسيرهم للطبيعة، وهما:

1 ـ لا شيء يأتي من لاشيء Nothing Arises From Nothing

ورغم أن هذا يعد مبدأ عامًّا من مبادئ تفسير الطبيعة لدى فلاسفة اليونان جميعًا، إلا أن الذريين القدماء (لوقيبوس وديمقريطس) وأبيقور قد أكدوه، وربما كانت الإضافة الأبيقورية على السابقين هي أنه حاول تبريره قائلًا في «رسالة إلى هيرودوت»: «إنه لا يولد شيء من لاشيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن شيء دونما حاجة إلى

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، رقم XI الترجمة العربية، ص 210.

(2) نفسه، رقم XI، ص 210.

أي بذر. ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعها؛ إذ إنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة. فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسيبقى هو عينه إلى الأزل. وفعلًا لا يمكن للكون أن يتحول إلى شيء إذ لا يوجد شيء خارجه ليلج فيه ويحدث فيه التغير»(1).

إن هذا المبدأ قد ساعد الأبيقوريين على تأكيد النظام الثابت للأشياء في الطبيعة، فلكل شيء علته وسببه. وإذا لم يمكن ذلك لحدثت الأشياء عفوًا وكيفما اتفق(2).

ولما كان لكل مبدأ أبيقوري عادة جانبان؛ جانب علمي وآخر أخلاقي، والجانب العلمي غالبًا ما يدعم ويؤيد بقوة الجانب الأخلاقي، فقد استخدم لوكريتيوس هذا المبدأ ليشرح ويوضح التناسق في الطبيعة وثبات أنواعها. كما استخدم كذلك كسلاح قوي في الحرب الأبيقورية ضد الخرافة والخوف والدين الشعبي(3).

إن الأبيقوريين كانوا يعتقدون إذن أن العلم ليس من أجل العلم، وإنما من أجل تحقيق السعادة للإنسان.

2ـ لا شيء يذهب إلى العدم Nothing Passes Away Into Nothingness

عبر أبيقور صراحة عن هذا المبدأ في النص السابق حينما قال: «ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعًا». فالأبيقوريون يعتقدون في بقاء العالم على ما هو عليه رغم أن الأشياء والجزئيات المفردة بداخله تولد وتفنى؛ فالأجسام عند أبيقور تنقسم إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبقى، على العكس، بعد انحلال المركبات، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه»(4).

---

(1) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، فقرة (39)، الترجمة العربية، ص 176.

(2) G. Strodach: Op. Cit., P.13.

(3) Ibid., P.13-14.

(4) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، فقرة (41)، ص 177.

إن أبيقور يرى أنه «إذا ما تبددت الأشياء أمام حواسنا، فإن هذا لا يعني أنها قد تبددت تمامًا أو فنيت على الإطلاق؛ فمجموع الأشياء أو العالم ككل سيظل باقيًا كما هو. فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل»[1]. وهذا الاعتقاد الأبيقوري هو أقرب ما يكون إلى اعتقادنا اليوم بما يسمى بمبدأ عدم فناء المادة[2].

ثانيًا: التفسير الذري للعالم الطبيعي

يتألف الكون عند أبيقور من «أجسام ومن خلاء. والإحساس هو ما يثبت لنا في كل المناسبات وجود الأجسام. كما أن ما يقودنا إليه الاستدلال من تخمينات حول اللامرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس.. ومن جهة أخرى لو لم يوجد ذلك الشيء الذي نسميه الخلاء أو الفضاء لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزًا ولا أن تتحرك»[3].

إن الفرض الأساسي لفلسفة الطبيعة الأبيقورية هو إذن وجود الخلاء أو الفضاء الشاسع من جانب، ووجود الأجسام المتكثرة من جانب آخر: «فالكون لا محدود من حيث عدد الأجسام وامتداد الخلاء؛ ذلك أنه لو كان الخلاء لا محدودًا وعدد الأجسام محدودًا لما بقيت هذه الأجسام في أي مكان ولانتشرت وتشتتت في الخلاء اللا محدود.. ومن جهة أخرى لو كان الخلاء محدودًا لما اتسع مكان للأجسام التي هي بعدد لا محدود»[4].

أما عن طبيعة هذه الأجسام اللامحدودة فهي الذرات المنقسمة التي تتكون منها الأجسام المركبة. وهذه الذرات تتنوع أشكالها بصورة غير محدودة[5]. والدليل على وجود هذه الذرات أو الأجسام اللامنظورة هو وجود ظواهر من قبيل قوة الريح والروائح والأصوات التي تنتشر والتبخر والبلى أو النمو البطيء. أما مسألة اتصال المادة الذي

(1) نفسه، فقرة (39)، ص 176.

(2) G. Strodach: Op. Cit., P.14-15.

(3) أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، فقرة 40، ص 176 من الترجمة العربية.

(4) نفسه، فقرة 42، ص 177.

(5) نفسه، فقرة 43، ص 177.

يلوح أن الحواس تشهد بوجوده فهو وهم كوهم مَن يرى قطيعًا من الغنم من بعيد فيحسبه بقعة بيضاء ثابتة[1].

إن أبيقور رغم تمسكه بالإطار العام للنظرية الذرية القديمة للوقيبوس وديمقريطس إلا أنه قد تمسك في ذات الوقت فيما يرى شراحه باستقلاله الفكري بشكل عجيب إلى حد أنه لم يكن يعفي أساتذته من الذريين من انتقاداته الحادة. وكان يحاول دائمًا الاستفادة من نتاج فلسفات الطبيعة التي تفصله عنهم خاصة نتاج أرسطو واستراتون والرياضيين.

ومصداق ذلك نجده في أنه رغم اتفاقه مع سابقيه من الذريين في القول بوجود الخلاء اللانهائي الذي يحوي عددًا لا متناهيًا من الجسيمات الذرية التي يختلف بعضها عن البعض في الانشطار والأوضاع والأحجام[2] يختلف معهم في نقطتين هامتين؛ أولهما: إن الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع بسبب صلابتها الخارقة للعادة، ولكنها عقليًّا تنقسم إلى عناصر أدق متجانسة متحدة الشكل متلاحمة في الذرة، وإلى هذه الأوضاع المتنوعة لهذه الوحدات الأولية المتماثلة يرجع سبب اختلاف الأشكال الذرية. ثانيهما: أنه يرى أن الذرات لا تستمد حركتها من دافع خارجي كصدمة مثلًا أو عاصفة يعجز الفكر عن تفسيرها! إن في كل ذرة من البداية ومن طبيعتها حركة هي جزء من جوهرها. فكل ذرة لها ثقلها الذي يحركها في خط عمودي من الأعلى إلى الأسفل في الخلاء اللانهائي ما لم يعترض خط سيرها سبب خارجي يجعلها تحيد عنه ويغير اتجاهها[3].

ولقد أثارت هذه الآراء الجدل بين نقاد أبيقور، وأهم ما وجه إليه من نقد أن الحديث عن الثقل الذي يجعل الذرات تتحرك في خط عمودي من الأعلى إلى الأسفل في الفضاء اللانهائي يعد حديثًا منافيًا للعقل ومضادًّا للصواب؛ لأنه ليس في الفضاء اللانهائي علو أو سفل! ولكن ربما يكون رد أبيقور على هذا الانتقاد أنه لم يكن هناك في الواقع علو

---

(1) برييه، نفس المرجع السابق، ص 106. وراجع: Lucretius: Op. Cit., (305-335), Eng. Trans, P.252 FF.

(2) انظر: ريفو: نفس المرجع السابق، ص 186. وأيضًا: G. Strodach, Op. Cit., Pp.17-19.

(3) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 186.

وسفل مطلقين، ولكن من خلال وضعنا ومكاننا يمكن الحديث عن علو وسفل نسبيين حتى يمكننا فهم حركة سقوط الذرات[1].

وإذا سلمنا مع أبيقور بهذه الحركة من أعلى إلى أسفل في خط عمودي للذرات، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن لهذه الذرات أن تتلاقى وحركتها على هذا النحو العمودي؟!

هنا نجد أن أبيقور يقدم فرضًا جديدًا يسميه انحراف الذرات Pareklisis؛ فلكي يتاح للذرات أن تتلاقى يتحتم أن يميل بعضها عن خط سيرها العمودي مكوِّنة من خط انحرافها مع الخط العمودي زاوية حادة على أضيق ما يكون تزداد انفراجًا كلما زادت مسافة سقوطها. ورغم الانتقادات التي وجهت لهذا الفرض خاصة من جانب الرواقيين، إلا أن صاحبه يرى فيه فرضًا طبيعيًا سهل المأخذ مادمنا لا نستطيع أن نجد أي فرق بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية[2]، فضلًا عن أن هذا الفرض إن لم ندركه بالبداهة الحسية لأنه مما لا يقع في إطار الإدراك الحسي، إلا أنه من البداهات التي نعرفها عن اللامرئيات ولا تكذبها الظواهر الحسية، ذلك أننا ندرك ظاهرة أكيدة ونتحقق منها بالملاحظة الحسية وهي ظاهرة الإرادة الحرة. فنحن نحس مباشرة بالفرق بين حركة الجسم الطبيعية والحركة التي تصطنعها النفس، ونعي مباشرة ذلك التباين بين الحركة الإرادية أو الحرة وبين الحركة الناتجة عن دفعة خارجية. ويمكن القول بناءً على ذلك إنه إذا كان الانحراف موجودًا في مركب مثل النفس كما تثبت ذلك البداهة فلا بد أن يكون موجودًا في الذرات المركبة[3].

وعلى أي حال، فلقد استطاع أبيقور أن يفسر لنا كيفية نشأة العالم من خلال هذا الفرض، فرض «انحراف الذرات»؛ إذ إن النتيجة المترتبة على تلاقي الذرات نتيجة

(1) نفسه، ص 187. وراجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، فقرة (60)، الترجمة العربية، ص 182 - 183 .

(2) انظر: ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 187.

(3) برييه: نفس المرجع السابق، ص 110. وراجع:

Lucretius: Op. Cit., Liber II (250-295), Eng. Trans Pp.249-251.

انحرافها هي تكوّن ما يسمى بالنويات أو التجمعات الذرية - بالغة ما بلغت من الصغر - من ذرات متماثلة أو قابلة؛ بسبب شكلها ووحدة اتجاهها أن تتداخل فيما بينها. وعلى ذلك تتكون أنماط مختلفة من هذه النويات فمنها الصلبة، ومنها السائلة، ولنلاحظ أنه حتى في هذه التجمعات الذرية المتكتلة نجد الذرات محتفظة بحركتها الخاصة؛ فهي وإن بدت في الظاهر ساكنة فإنها تستمر في حركتها باهتزاز واختلاج داخلي لا ينقطع.

ومن هنا فإن الجسم الصلب يتكون من تشابك مجموعة من الذرات. والجسم السائل كذلك، لكن للأول قشرة رقيقة متماسكة تضم مجموعة من الذرات الحرة المنحلة الرباط. أما الهواء أو البخار مؤلف من ذرات حرة لا شيء يضمها سوى التوازي الموجود في خط سيرها. ولا شك أن الحركة الدائبة للذرات في هذه المكونات يؤكد أن المحيط الخارجي لأي جسم لا يكف عن التبدل من حال إلى حال، فضغط الذرات الثقيلة في كل لحظة يدفع أو يبعد ذرات أخرى أخف تنبعث من أشد الأجسام صلابة. وفي كل لحظة نجد في الفراغ ذرات كثيرة متناثرة تنضم إلى الكتلة المؤلفة فتزيد من حجمها أو تعوضها عما فقدته من ذرات[1].

وعلى هذا النحو تتكون العوالم المختلفة داخل هذا الكون الشاسع. وتتكون الأفراد الجزئية من الأشياء والكائنات على السواء. وها هو أبيقور يشرح ذلك في رسالته إلى فيثوقلاس بقوله: «ينشأ عالم ما عندما تتدفق ذرات من نوع خاص من عالم آخر أو من عدة عوالم أو من الفضاء الخلوي الفاصل بين العوالم، فهذه الذرات تتكتل تدريجيًا وترتبط بعضها بالبعض وتنتقل عند الاقتضاء من مكان إلى آخر، وتتلقى باستمرار تيارات من الذرات تصلها من مناطق أخرى حافلة بها إلى أن تبلغ مرحلة الاكتمال والاستقرار؛ وتبقى هذه التشكيلة طالما صمدت الأسس أمام النمو المتزايد. ولا يكفي أن تتراكم الذرات أو أن تحدث دوامة في الخلاء لكي ينشأ بالضرورة عالم فينمو إلى حد أن

(1) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 187 - 188. وراجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الفقرات 42 - 43 - 44، الترجمة العربية، ص 177 - 178.

يصطدم بعالم آخر. إذ إن ذلك يتناقض مع الظواهر. ولم تنشأ الشمس والقمر والأفلاك الأخرى على حدة قبل أن تنضم إلى العالم؛ بل هي نشأت معه في آنٍ واحد وتكونت بتكتل وتدّوم عدد من الذرات الدقيقة التي لها طبيعة الماء أو النار أو الاثنين معًا. ذاك ما يوحي به الإحساس»[1].

إن أبيقور يعتقد إذن في وجود عوالم عديدة لها نفس خصائص عالمنا هذا، وقد تختلف عنه بعض الشيء. فالعدد اللامحدود من الذرات المتحركة في خلاء شاسع لا محدود قد مكننا من تصور وجود مثل تلك العوالم الأخرى التي تتشابه في ظروف تكوينها، وإن اختلفت التفاصيل في كلٍّ منها[2]. وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الأبيقوري لم يكن ممكنًا إخضاعه في عصر أبيقور للتجربة الحسية، إلا أنها استنبطت فيما يقول أبيقور مما «يوحي به الإحساس»، فضلًا عن أنها اعتقادات قابلة للتحقق منها بالتجربة الحسية ذات يوم! ولا شك أن العلم المعاصر قد أثبت صحة تلك الاعتقادات، وأثبت أن عالمنا هذا ليس إلا أحد العوالم الموجودة في هذا الكون الشاسع الذي لم نحط بكل أبعاده علمًا حتى الآن!!

ثالثًا: نظرية النفس

إن نظرية النفس عند أبيقور تختلف بلا شك اختلافًا جذريًّا عن مثيلتها لدى أفلاطون وأرسطو؛ فهو يعارضهما معارضة كاملة حينما يؤكد على مادية النفس وعلى فنائها بفناء الجسد. فأبيقور يقول صراحة بأن «النفس جسم يتركب من جزئيات (ذرات) دقيقة منتشرة في كامل الجسد، وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة إذ هي مماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة»[3].

إن النفس عند أبيقور إذن تتكون من نوع معين من الذرات، هي الذرات الهوائية النارية وذرات أخرى أكثر خفة ولطافة، هي علة الإدراكات الحسية وأساس الوظائف العقلية

(1) أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس، الفقرة 90، الترجمة العربية، ص 193.
(2) انظر: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، فقرة (45)، الترجمة العربية، ص 178.
(3) نفس المرجع السابق، فقرة (63)، ص 184.

للنفس. وقد أشار إليها أبيقور بقوله: «إلا أن جزءًا معينًا من النفس يتميز عن النفَسَ والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد. وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها»(1).

وهذه الذرات النفسية لا تتوسط نظام ذرات الجسد كما قال بذلك ديمقريطس، بل هي منتشرة في «كامل الجسد»؛ حيث تملأ الفراغات أو الانفراجات أو المسام التي تتركها الذرات الجسمية فيما بينها. أما الذرات الأخف والألطف فهي من بين الذرات النفسية جميعها يمكن أن يكون مكانها الصدر.

إن هذا التركيب الذري للنفس أتاح لأبيقور الوصول إلى العديد من النتائج الهامة؛ وأولها: أن النفس مادامت مركبة من ذرات فإنها لن تستطيع بالطبع مواصلة الحياة بعد انحلال الجسد وفنائه(2). وعلى ذلك فسر أبيقور ظاهرة الموت بأنها نتيجة انحلال الذرات النفسية وتوقفها عن الإحساس والإدراك. إذ إن الموت في نظره هو انعدام الإحساس(3). وثانيها: إن الخوف الذي يعتري الإنسان مما سيلاقيه في الحياة الأخرى ليس إلا ضربًا من الأوهام؛ لأن العالم طبقًا لهذا التفسير الأبيقوري، وتبعًا لتصوره للنفس يسير وفقًا لهذه العلل الميكانيكية Mechanical Causes الآلية؛ ومن ثمّ فليس هناك حاجة إلى التسليم بأي غائية من قبيل ما كان شائعًا عند الرواقيين(4).

ثالثها: أن الموت هو لا شيء بالنسبة إلينا؛ إذا إنه - كما أشرنا فيما سبق - هو الانعدام الكلي للإحساس. ولما كان كل خير وكل شر إنما هو إحساس، وموت الإنسان يعني فقدانه لإمكانية الإحساس فهو ليس شرًا كما أنه ليس خيرًا. فهو على حد تعبير أبيقور في رسالته إلى مينيسي: «لا يكون عندما نكون، وعندما يكون فنحن لا نكون». وعلى هذا

(1) نفسه.

(2) نفسه، فقرة (65)، الترجمة العربية، ص 184 - 185.

(3) نفسه. وانظر أيضًا: Copleston (F. S. J.): Op. Cit., P.149.

(4) Copleston: Ibid.

«فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء؛ ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين»[1].

لم يعد الموت إذن في نظر أبيقور موضوعًا لأي تأمل فلسفي توجهه اعتبارات أخروية بل أصبح مجرد حادث فسيولوجي لا أهمية له؛ لأن تجربة الموت لم تعد موجودة[2]. ولا شك أن هذه الأقوال كانت بالقياس إلى عصرها تعد أقوالًا ثورية وخطيرة، فقد كانت الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية قد جعلت من الموت من الموضوعات الأساسية لتأمل الفيلسوف، بل إن سقراط وكذلك أفلاطون كانا يُعلمان أن «التفلسف هو التدرب على الموت»[3].

رابعًا: وجود الآلهة

قد نتصور أن هذه الفلسفة المادية ذات النزعة الإنسانية التجريبية لأبيقور لم تتسع للحديث عن الوجود الإلهي! لكن على العكس من ذلك؛ فأبيقور يرى «أن الآلهة موجودة وهو على يقين من وجودها»[4]. كل ما هنالك أنه في ضوء ذلك التصور المادي الآلي لكل ما في العالم الطبيعي، قدم تصوره لوجود الآلهة على نحو تشبيهي تجسيمي إنساني Anthropomorphically؛ فهي مركبة من ذرات هي الأخرى، وإن كانت هذه الذرات أكثر لطفًا ودقة من الذرات النفسية؛ فهي ذرات ذات طبيعة أثيرية أو شبه جسمية. والآلهة كالبشر في مظهرهم؛ فهم يتوالدن ويأكلون مثلما يفعل البشر[5].

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة (125)، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 204.

(2) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 93.

(3) نفسه، ص 94. وراجع: Plato: Phaedo, P.(64).Theatetus (176a).

(4) أبيقور: نفس المصدر السابق، فقرة (124)، ص 204.

(5) Copleston: Op. Cit., P.150

إن الكافر في نظر أبيقور ليس الذي ينكر وجود الآلهة، بل هو «مَن ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور. إن ما يثبته الجمهور لا يقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة»[1].

ولكن من أين أتى أبيقور بهذا اليقين بوجود الآلهة؟!. إن هذا اليقين مصدره تلك المعرفة البديهية الطبيعية الموجودة لدى كل البشر عن وجود الآلهة، وإذا ما أردنا أن نعرف أصل هذه المعرفة، فعلينا أن نطلبه في صور الكائنات الجميلة القديرة التي نراها في أحلامنا والتي ليست إلا صورًا وأشباهًا تصدر عن الآلهة.

إن لدينا جميعًا تصورًا قبليًا عنها هو أنها كائنات سعيدة مغتبطة دائمًا ولا يعكر صفوها معكر. لكن عامة الناس كثيرًا ما يقرنون بين هذا التصور القبلي وبين العديد من الظنون والأوهام التي يرى أبيقور أنها خاطئة؛ مثل أن الآلهة تُعنى بشئون العالم، وأنها تملك إيذاء البشر. ومن ثمّ فإن الناس تمتلئ حياتهم بالخوف منها ويقدمون لها الأضاحي والقرابين ويسألونها المدد والرضى! وهذه معتقدات باطلة وأساطير ينبغي التخلي عنها في نظر أبيقور؛ لأن الكائن الذي يحيا في سعادة وطمأنينة كاملتين لا يمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التي نعزوها إلى الآلهة. إن علم الطبيعة بكامله يثبت أنه لا العالم ولا أي جزء من أجزائه ولا حتى تاريخ البشرية يرجعنا إلى الإله باعتباره علته!! ولذلك فعلى الناس ألا يطلبوا من الآلهة شيئًا وخاصة ما يمكننا أن نحصل عليه بأنفسنا[2]. إن الحكيم الحق عند أبيقور هو مَن يدرك أن السكينة Ataraxia التي يحققها بمعارفه وتأملاته الفلسفية تجعله إلهًا حقيقيًا يعيش وسط الخيرات الخالدة رغم وجوده بين الآدميين[3].

إذن فالآلهة عند أبيقور موجودة، لكن ليس لها أي دخل بهذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهي ليست معنية في واقع الحال بما يجري في عالم البشر، إنهم يعيشون في

(1) أبيقور: نفس المصدر السابق، ص 204.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 97.

(3) انظر: أبيقور: الفقرة (135) وهي ختام رسالته إلى مينيسي، ص 208 من الترجمة العربية.

ما بين العوالم ويأكلون ويشربون مثلهم مثل البشر، وربما يكونون يتحدثون لغة مثل لغتنا وهي على الأرجح فيما يرى أبيقور اللغة اليونانية أو أي لهجة من لهجاتها[1].

وأبيقور في هذا لا يختلف في تصوره للألوهية عن أولئك الذين انتقدهم اكسينوفان من قبل.

إن الآلهة عند أبيقور يعيشون في عوالمهم الخاصة سعداء وهم أحياء خالدون لا ينالهم الفناء. ولما كانوا هكذا يتمتعون بغبطة ما بعدها غبطة فهم لا يكدر صفوهم أي هَم يتعلق ببني البشر؛ إنهم - فيما يقول لوكريتيوس شارحًا عقيدة أبيقور - بموجب طبيعتهم هذه يتمتعون بالخلود وسط سلام ما بعده سلام، بعيدون عن شؤوننا متجردين عنها تمام التجرد، وطبيعتهم التي هي منزهة عن كل ألم وبعيدة عن كل خطر وقوية بنفسها وبإمكانياتها الخاصة، لا تحتاج إطلاقًا إلى مساعدتنا، ولا تغيرها حسنات، ولا يؤثر فيها غضب[2].

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 97.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 97 - 98.

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

إن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية؛ إذ تستند على دعامتين هما: النظرية الحسية ذات النزعة التجريبية في المعرفة الإنسانية، والتفسير المادي الذري للعالم الطبيعي. ويبدو هذا من أن الأخلاق الأبيقورية تستهدف وصف الحياة السعيدة للإنسان وتهيئتها له عبر مظهرين اثنين أحدهما إيجابي والآخر سلبي[1]. أما الإيجابي فيتلخص في الدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياة اللذة ويستمتع بطيبات الحياة. أما السلبي فيتلخص في محاولة تخليص الإنسان من كافة المخاوف التي تقلق حياته مثل الخوف من الموت أو من الآلهة أو من عذاب الجحيم.

أولًا: جوهر الأخلاق الأبيقورية

حدد أبيقور جوهر الحياة الأخلاقية للإنسان والغاية منها في لفظة واحدة هي «اللذة» فاللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتها، والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي أخيرًا المرجع الذي

---

(1) Strodach G.: Op. Cit., P.71.

نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا[1]. ولكن هل معنى ذلك أن كل لذة وأي لذة تكون مرادفة للخير ومحققة للسعادة؟!

يجيبنا أبيقور وبسرعة: أنه «لما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبيعي، فإننا لا نبحث عن أية لذة كانت، بل نحن نتنازل أحيانًا عن لذات كثيرة نظرًا لما تخلفه من إزعاج، كما أننا نفضل عليها آلامًا شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح بعد مكابدتها طويلًا بالفوز بلذة أعظم. وعلى هذا الأساس فإن كل لذة هي في ذاتها خير، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات»[2].

وعلى ذلك، فقد دارت الأخلاق الأبيقورية حول فكرتين محوريتين يبدو ظاهريًا أنه يصعب التوفيق بينهما؛ وهما: الدعوة إلى اللذة التي هي في نظرهم مسألة طبيعية وبديهية؛ فالإنسان والحيوان على السواء يطلبانها في الوقت الذي يتحاشيان فيه الألم منذ لحظة الميلاد.

أما الفكرة الثانية فهي أن الحكيم الحق هو مَن استطاع تحاشي الآلام والمخاوف؛ ومن ثمّ هو القادر على أن يعيش حالة الأتراكسيا Ataraxia، بما فيها من سلام للنفس وصفاء للعقل.

ولما كان المرء لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا وهو هادئ البال مطمئن النفس، فإن الأبيقوريين قد بذلوا جهدًا كبيرًا في محاولة تخليص الإنسان من آلامه ومخاوفه. فقد خصص أبيقور الثلث الأول من رسالته إلى مينيسي لهذا الأمر، كما خصص له لوكريتيوس أكثر من أربعين بيتًا في قصيدته «في طبيعة الأشياء»، وقدم أكثر من خمسة وعشرين حجة ليثبت أن النفس فانية، وأنه لن يكون لها أي نوع من الحياة بعد الموت[3].

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة (129 - 130)، ص 205 - 206 من الترجمة العربية.
(2) نفسه.
(3) Strodach G.: Op. Cit., P.71.

وصعوبة التوفيق بين هاتين الفكرتين ترجع إلى أبيقور وأتباعه من أنهم كانوا دعاة للذة التي لا كابح لجماحها وللشهوة التي لا رادع لها. فنتائج الدعوة إلى هذه اللذة المتطرفة واضحة، فهي تجلب من الآلام أكثر مما تجلب من السعادة لما فيها من إفراط ونهم! ولا شك أن دعوة متأخري القورينائيين - وهم دعاة اللذة المتطرفة - إلى الانتحار تخلصًا من الآلام وعدم الإحساس بالإشباع رغم ممارسة اللذات هي خير شاهد على ذلك. ولكن الحقيقة أن دعوة أبيقور والأبيقوريين إلى اللذة لم تكن بهذه الصورة المتطرفة التي كانت عند القورينائيين، فضلًا عن أن أبيقور كان من السمو الأخلاقي لدرجة أنه كان محط إعجاب الكثيرين من أعدائه قبل أصدقائه؛ فها هو سينكا وهو أحد زعماء الرواقية الكبار يستشهد ببعض تعاليم أبيقور ويقدرها، ومثله فعل فورفريوس وهو الفيلسوف الآرسطي الأفلاطوني الشهير(1).

وعلى كل حال، فإن الأمر يقتضي البحث عن مفهوم اللذة عند أبيقور؛ حتى يتضح لنا كيف أمكنه التوفيق بين ما تصور نقاده أنه يصعب فيه التوفيق!!

ثانيًا: مفهوم اللذة ومراتب الرغبات

إن مفهوم اللذة عند أبيقور لا يتضح إلا بمقارنته بالمفهوم القورينائي للذة؛ فالقورينائيون قد أخذوا برؤية هيراقليطس الحركية للعالم، تلك التي تعتبر أن كل شيء في حركة دائبة. ومن ثمّ فقد عرفوا اللذة كحركة خفيفة بينما الألم كحركة عنيفة؛ فاللذة عندهم تشبه التموجات الوديعة التي يحدثها النسيم على سطح الماء في حين أن الألم يشبه العاصفة التي تثيرها الرياح العنيفة. ولم يكن القورينائيون يقبلون تلك الحالة الثالثة التي قبلها ديمقريطس ودعا إلى أن الحكمة تكمن فيها، وهي حالة الهدوء المقرون بالمزاج المعتدل وانعدام الخوف. لقد كان أرستيبوس زعيم القورينائية وتلاميذه لا يتصورون اللذة إلا في حركة، ولا يهتمون إلا بالحصول على اللذات الحاضرة والاستمتاع بها بكل الوسائل(2).

(1) انظر: أميل برييه، نفس المرجع، ص 120.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 102. وكذلك: جلال الدين سعيد: نفس المرجع السابق، ص 115.

أما أبيقور فيبدو أنه التقط الخيط كعادته من الذريين القدماء، من ديمقريطس فأكد على أن اللذة التي يعنيها، إنما هي تلك التي تحدث بشكل طبيعي ومن تلقاء نفسها، عندما يتحقق التوازن الفسيولوجي في الكائن الحي بفعل العمل الطبيعي للأعضاء. وها هو يوضح ذلك بقوله: «عندما نقول إن اللذة هي الخير الأعلى فنحن لا نقصد لذات الفاسقين ولا اللذات التي تقوم في المتعة الجسدية كما يقول البعض، إما لأنهم لا يوافقون على مذهبنا أو لأنهم يسيئون فهمه. إن اللذة التي نتحدث عنها تقوم في غياب ألم الجسد واضطراب النفس»[1].

ولكن ليست اللذة كلها هي مجرد غياب الألم الجسمي أو انعدام الاضطراب النفسي؛ لأن اللذة التي يتحدث عنها أبيقور ليست لا مبالاة جثة هامدة، بل هي مشاركة مباشرة فيما تتيحه الطبيعة للإنسان؛ فهو «لا يعرف كيف يتصور الخير إذا حذفت لذات الذوق والحب، أو لذات السمع، ولذات الأشكال المنظورة»[2].

إن اللذة عند أبيقور إذن هي تلك اللذة الحسية الهادئة التي تنتج عن مشاركة الإنسان في الاستمتاع بما هو طبيعي بشكل مباشر؛ تلك اللذة الناتجة عن الإحساس الفطري بإشباع الرغبات. ومن هذه الزاوية فاللذة تنتج عن إزالة شعور ما بالألم نتيجة الحاجة إلى شيء ما سواء كان الحاجة إلى الطعام أم الحاجة إلى الشراب أو النوم... إلخ، فلذة البطن مثلًا ليست كما تصورها القورينائيون حركة وجيشانًا ونهمًا، بل هي تلك التي لا يطلبها إنسان منذ مطلع حياته إلا حينما يحتاجها أو يساوره الألم نتيجة عدم تلبيتها؛ فالإنسان لا يأكل إلا حينما يحس بالجوع، ولا يشرب إلا حين يحس بألم العطش. وبمجرد زوال ألم الجوع أو ألم العطش ولا يعود يطلب شيئًا من الأكل أو من الشراب تتحقق له لذة البطن التي يقصدها أبيقور.

وإذا ما قر في أذهاننا هذا الفهم الأبيقوري للذة، لأمكننا حسب تصور أبيقور أن نميز بين الرغبات الإنسانية ونتبين تدرجها لنعرف ما ينبغي الاتجاه إليه والحرص على إشباعه

(1) Diogene Laerce: X., P.131. نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع، ص 103.

(2) Diogene Laerce, X., 6. وانظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 104.

من هذه الرغبات، وما ينبغي أن تتجنبه من هذه الرغبات حتى لا يتحول الشعور باللذة إلى شعور بالألم!

لقد قال أبيقور: «لابد من إدراك أن رغباتنا تنقسم إلى رغبات طبيعية وأخرى لا طائل من تحتها، وأن الأولى بعضها ضروري وبعضها طبيعي فحسب. والرغبات الضرورية بعضها ضروري للسعادة، وبعضها لسكينة الجسم والبعض الآخر للحياة كلها»[1].

وبناءً على ذلك أمكن لديوجين اللايرتي وللمؤرخين للأبيقورية أن يميزوا لدى أبيقور ذلك التصنيف الثلاثي للرغبات؛ فمن الرغبات رغبات طبيعية وضرورية مثل الرغبة في الأكل أو في الشراب أو في النوم، وهذه رغبات لا بد من إشباعها. وهناك رغبات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الرغبة في أكل نوع معين من الطعام الفاخر أو الرغبة في شراب نادر. وهناك ثالثًا رغبات لا هي طبيعية ولا هي ضرورية، وهي تلك الرغبات التي تتولد عن ظن أجوف مثل الرغبة في الحصول على تاج أو تمثال، أو أن نرغب في عيش مترف أو أن نطمح إلى غزو العالم[2].

والسؤال الآن هو: أي هذه الرغبات ينبغي على الحكيم الأبيقوري إشباعها، وأيها يحقق اللذة المقرونة بالسعادة عند أبيقور؟!

لقد خصص أبيقور عدة فقرات من رسالته إلى مينيسي للإجابة على هذا السؤال مبتدئًا بقوله: «إن القول السديد في الرغبات هو الذي يرد كل تفضيل وكل اشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس؛ إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة حقًّا. فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف وحالما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس؛ إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمم به راحة النفس والجسم»[3]. ويتضح من ذلك أنه يفضل الاقتصار على ما هو طبيعي وضروري

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة 128، الترجمة العربية، ص 205.

(2) انظر: جان بران: نفس المرجع، ص 109 - 110.

(3) أبيقور: نفس المصدر السابق.

من تلك الرغبات. وقد بذل أبيقور جهدًا في تأكيد ذلك؛ إذ إن «كل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه، وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله. والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة. وأن قليلًا من الخبز والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما شديدة»[1]. كما أن «التعود على العيش البسيط والقنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة، وييسر لنا الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية. كما أنه يجعلنا عند وجودنا أمام ما لذ وطاب من الأكل قادرين على التمتع بذلك حق التمتع، وهو أخيرًا ما يجعلنا لا نخشى تقلبات الدهر»[2].

إن السعادة عند أبيقور إنما تبدو أكثر ما تبدو لدى الإنسان البسيط القادر على التمتع بكل ما هو طبيعي وضروري من رغبات؛ لأنه هو القادر على إشباعها دون أن يطلب المزيد والمزيد؛ «فالفقر المتزن مع حاجاتنا غني وفير، وعلى العكس من ذلك فالغنى فقر مدقع بالنسبة إلى مَن لا يعرف حدودًا»[3]. إن الحياة السعيدة عند أبيقور «لا تتمثل في السكر المتواصل أو فيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهي وأطعمة لذيذة، ولا في التمتع بالنسوة والغلمان، بل تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس»[4].

ولا شك أن تلك الكلمات الأخيرة من أبيقور هي دعوة إلى إعمال العقل في السلوك بشكل من الأشكال التي تتسق مع مذهبه العام؛ فالعقل اليقظ الحكيم هو القادر على أن يحدد لنا ذلك التمييز السابق بين أنواع الرغبات ودرجاتها، وهو القادر على أن يوجه

(1) نفسه، فقرة 131، ص 206.

(2) نفسه.

(3) نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع، ص 109.

(4) أبيقور: نفس المصدر السابق، فقرة 132، ص 206.

سلوك صاحبه ويلزمه بالاقتصار على ما هو طبيعي من هذه الرغبات؛ لأن في ذلك الاكتفاء بما هو ضروري تكمن السعادة الحقة.

ثالثًا: مبدأ الأتراكسيا وحرية الحكيم

إذا كان ممارسة اللذة المعتدلة والاكتفاء بما هو ضروري وطبيعي من رغباتنا سيحقق لنا التخلص من آلام الجسد ويحقق صحة الجسم، فماذا عن صحة النفس؟! وكيف يتجنب الحكيم الآلام النفسية وهي أشنع وأشد من آلام الجسد؛ لأنها أكثر دوامًا واستمرارًا؛ فهي لا تتعلق بالحاضر فقط وإنما تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل؟!

إن جانبًا من هذه الآلام النفسية إنما يتعلق بلا شك بتلك اللذات الجسمية الذي إن لم تتحقق ولدت ألمًا، وإن أشبعت طلبت المزيد! ولعل هذا هو ما دعا كلٌّ من أفلاطون وأرسطو إلى نقد اللذة الحسية؛ حيث اعتبرا أنها غير ثابتة؛ فالرغبة متى أشبعت وأرضيت تولد عنها رغبة بل رغبات أخرى أشد طلبًا للإرضاء وأعصى على الرضا.

إن ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة يؤكد أن أبيقور كان واعيًا بمثل تلك الانتقادات التي توجه إلى اللذة الحسية، ولذلك فقد طالب بالاعتدال في ممارستها. لكن السؤال الذي كان عليه أن يجد إجابة له حتى نتجنب الآلام النفسية الناتجة عن عدم إشباع اللذات الجسدية في وقت ما من الأوقات هو: كيف نتجنب هذه الآلام النفسية ونحن لا نمتلك في اللحظة الحاضرة إمكانية إشباع تلك الرغبات الجسمية؟!

لقد لجأ أبيقور في إجابته على مثل هذا السؤال إلى فكرتي التذكر والحدس الذهني، فهما يضعان حلًّا لهذه المشكلة وهو من العمق السيكولوجي إلى حد يدعو إلى الدهشة - على حد تعبير أبيقور[1]؛ فمشاعرنا التي يؤديها إلينا الحس في وقت من الأوقات ترتبط بالوضع النفسي والحالة السيكولوجية التي نكون عليها في ذلك الوقت الذي تحدث فيه تلك المشاعر؛ فإذا ما كنا حينذاك في حالة حزن وقلق واضطراب نفسي فإن المؤثرات اللطيفة لا تكاد تؤثر فينا مهما بلغت قوتها، في حين أن أدنى ألم يجعلنا نحس ونتألم به في عنف لا يقاوم.

(1) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 193.

وعلى ذلك فيمكننا باستخدام الذاكرة والحدس تثبيت اللذة العابرة وتخفيف الألم الوقتي؛ فبالذاكرة يمكننا استدعاء وتذكر اللذات الماضية، وهذا في حد ذاته لذة، وبالحدس الذهني أو التوقع يمكننا الرجاء في لذات مستقبلية وتخيلها[1].

إننا بهذه الوسائل نستطيع أن نستمتع بفن يمكن أن يطلق عليه «فن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلص من المشاعر الأليمة»؛ فحينما تعرض لنا لذة وإن صغرت فإنه ينبغي الاستمتاع بها أبلغ استمتاع، وأن نثبت صورتها في الذاكرة، وأن نتمسك بها بكل ما أوتينا من قوة. أما إذا اعترانا الألم فإنه ينبغي علينا قهره باستعادة ذكريات اللذات الماضية والأمل في اللذات والمسرات المستقبلية.

إن الحكيم الأبيقوري ينبغي أن يوجه مشاعره بالعقل، وأن يثبت لنفسه الحرية. وهذا لا يتعارض مطلقًا مع أصول - المذهب الأبيقوري؛ لأن الحكيم لا يمكنه استخدام هذا المنهج والوصول إلى التمتع بهذا الفن إلا بعد عناء التجربة والمران على المقاومة. إن حرية الحكيم إزاء ضغط الرغبات وضرورة إشباعها تكمن عند أبيقور في معرفته للحدود التي ينبغي أن يتوقف عندها وأن يوجه سلوكه طبقًا لها؛ «فمَن يجيد معرفة الحدود التي ترسمها لنا الحياة، يدرك كم من السهل على المرء أن يتزود بما يقضي على الألم الناتج عن الحاجة، وبما يجعل الحياة كلها كاملة، فلا يحتاج إلى الأشياء التي يقتضي الحصول عليها بذلًا للمجهود»[2].

ولعل أحدنا الآن يتساءل مع بلوتارخوس متشككًا في تلك المسلمة الأبيقورية القائلة بأن تذكر اللذة الماضية يقضي على الآلام الحاضرة وهو في ذاته لذة، يتساءل قائلًا: ألا يزيد تذكر اللذة الماضية في ألمنا الحالي؟!

وتأتينا الإجابة على لسان أبيقور نفسه؛ فقد كتب إلى أيدومانايوس وهو على شفا الموت: «أكتب إليك في نهاية يوم سعيد من أيامي، فآلامي لا تفارقني وما عاد في

(1) نفسه، ص 194. وأيضًا: إميل بريبه، نفس المرجع السابق، ص 123.

(2) أبيقور: الحكم الأساسية، Xxi، الترجمة العربية، ص 211.

مقدورها أن تزيد عما هي عليه، وكل ذلك أقابله بالفرح الذي أسكنته في نفسي ذكرى مناقشتنا الماضية»[1]. إن ذكريات الأيام الماضية وما كان فيها من مناقشات جلبت لأبيقور السعادة والفرح، هي التي ساعدته على قهر الآلام التي يعانيها وجعلته يشعر بالسعادة والطمأنينة. إن الحكيم بهذا الضرب من مران الذاكرة والتخيل الذي يدعو إليه أبيقور يتمكن من اصطناع السعادة الدائمة لنفسه.

وإذا ما تركنا آلام النفس المتعلقة بآلام الجسم، وانتقلنا إلى الآلام النفسية الخالصة؛ تلك الآلام التي تتعلق بكل أنواع المخاوف التي تساور الإنسان فتفسد عليه الاستمتاع بحياته، فإن أبيقور قد حصر هذه المخاوف التي تستبد بالبشر في ثلاثة هي: الخوف من الموت، والخوف من الآلهة، والخوف من العذاب بعد الموت.

وقد بذل جهده في تخليص الإنسان من هذه المخاوف استنادًا إلى نظريته السابقة في المعرفة وفلسفته الطبيعية ونظرياته حول النفس والإلوهية؛ فمن اقتنع بتلك النظريات والآراء الأبيقورية فهو سيتخلص تلقائيًّا من هذه المخاوف ويعيش حالة الأتراكسيا Atraxia ويكتفي بنفسه؛ فالخوف من الموت يزول إذا ما اعتقد المرء برأي أبيقور القائل بأن النفس فانية، وأن الموت يعني انعدام الإحساس فلم يعد يمثل شيئًا بالنسبة للإنسان. وإذا قلنا إن الإنسان لا يخشى الموت في ذاته بل يخشى الآلهة وعقابها! فإن أبيقور يرد قائلًا ما سبق أن عرضنا له في فلسفته الطبيعية والإلهية! فالآلهة تعيش حياة السعادة الكاملة ولن يزيد من سعادتها أن تعذب الإنسان! كما أن الآلهة كائنات مثلها مثل الإنسان؛ إن لها حياتها المستقلة عن حياة البشر وهي لا يسعدها أن تتدخل في حياة البشر أو تختلط بهم اختلاطًا يكدر حياتهم!

وفي ضوء ذلك، فإن الحكيم الأبيقوري قد امتلك علاجًا دائمًا له مقومات أربعة إذا اتبعه تمتع حقًّا بالصحة الجسمية والسعادة والطمأنينة النفسية، وهذه المقومات هي:

---

(1) Diogene Laerce: X., 22. نقلًا عن: برييه، نفس المرجع السابق، ص 124.

عدم الخوف من الآلهة، كون الموت لا شيء بالنسبة لنا، سهولة تحصيل الخير، سهولة تحمل الألم[1].

وعلى ذلك، فالفلسفة عند أبيقور تلعب دورًا شبيهًا بدور الطب؛ فمثلما يخلصنا الطب من ألم الجسم، كذلك يجب أن تخلصنا الفلسفة من ألم النفس.

ومن هنا دعا أبيقور الجميع إلى التفلسف سواء كانوا شبابًا أم شيوخًا فمن المأثور عنه قوله: «ينبغي ألا نتوانى عن التفلسف عندما نكون شبابًا، وألا نكل منه عندما نصبح شيوخًا؛ لأنه لا يمكننا البتة أن نقول إننا ما زلنا صغار السن على أن نهتم بصحة النفس أو أننا أصبحنا كبار السن على ذلك. مَن يدعي أن وقت التفلسف لم يحن بعد أو أن وقته قد فات يشبه مَن يقول إن الوقت لم يحن ليكون سعيدًا، أو أن الوقت قد فات ليكون سعيدًا. من الضروري إذن أن يعكف الإنسان على الفلسفة سواء أكان فتى أم شيخًا، هذا ليجدد شبابه بالخبرات الماضية؛ وذلك ليكون رغم حداثة سنه حازمًا حزم الشيخ تجاه المستقبل»[2].

إن الفلسفة في نظر أبيقور ينبغي أن تورث الإنسان الحكمة التي «هي مبدأ كل شيء، وهي أعظم خير نعرفه.. إنها أصل جميع الفضائل من جهة كونها تعلمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء»[3].

إن الحكيم الذي بلغ ذروة الحكمة، إنما هو القادر على أن يكون حرًا في ظل كل الظروف، إنه ذلك الذي أكسبته الفلسفة التحرر من الآخرين ومن الطبيعة ومن القدر، إنه ذلك القادر على أن يملك نفسه بنفسه، وأن يكتفي بذاته وبأصدقائه وبالحياة السهلة الهادئة التي توفرها له الحكمة.

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 113؛ وراجع: أبيقور: رسالة إلى مينيسي (133)، الترجمة العربية ص 207.

(2) Diogene Laerce: X., 122.

(3) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: الفقرة 132، الترجمة العربية، ص 207. وقارن: أبيقور: الحكم الأساسية، Xxviii، الترجمة العربية، ص 212.

ولا يظن أحد أن أبيقور من دعاة الفردية الأنانية المتطرفة، بل على العكس من ذلك، فالصداقة عنده هي المدخل الصحيح للمجتمع الأمثل؛ «فالصداقة هي أعظم الخيرات التي توفرها لنا الحكمة»[1]، وهي أساس من أسس التعاقد الاجتماعي؛ لأنه إن سادت الصداقة بين الناس لما أساءوا بعضهم إلى بعض، ولما كان ظلم؛ إذ «لا معنى لها أيضًا عند الشعوب التي لم تقدر على – أو لم ترغب في – إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر»[2]. إن أبيقور يؤمن بأنه «لا يوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان، والغاية منه ألا يُلحق أحد ضررًا، وألا يلحقه منه ضرر»[3].

إن ثمة خيطًا رفيعًا عند أبيقور بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. فالمجتمع هو مجموع أفراد؛ وإذا آمن كل فرد بأن سعادته تكمن في عدم الإضرار بالآخرين والحفاظ على صداقته معهم كلما أمكنه ذلك، لساد المجتمع ككل نوعًا من العدل وهو العدل «المفيد للعلاقات الاجتماعية».

إن تلك الآراء الأبيقورية تذكرنا بنزعة السوفسطائيين عن العدالة الاجتماعية القائمة على التعاقد بين الأفراد على أساس ما ينفع كل منهم[4]. وهي نزعة تحافظ على فردية الفرد وحريته بقدر ما تتيح للمنفعة المتبادلة أن تكون معيارًا لحياة اجتماعية ناجحة، وإن قامت عند أبيقور على أساس من الصداقة الحقة.

رابعًا: خاتمة نقدية

وإذا ما أردنا في النهاية أن نقيم الأخلاق الأبيقورية باعتبارها – كما رأينا فيما سبق – الغاية من الفلسفة ككل في نظر أبيقور؛ فإنها كانت بلا شك محاولة اقتضت من معاصريها

---

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، Xxvii الترجمة العربية، ص 212.

(2) نفسه، Xxxii، ص 212 - 213.

(3) نفسه، Xxxiii، ص 213.

(4) انظر: بربيه، نفس المرجع السابق، ص 125 - 126. وكذلك: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 1990، ص 68 - 71.

الشكر والامتنان لما قدمته من توجيه وتدريبات لبث الاعتدال في النفس، والتنبيه على عدم الإفراط في اللذة والجري وراء الشهوات. إن الأبيقورية قد رسمت صورة للحياة السعيدة التي ينبغي أن يعيشها الإنسان في حياته الدنيا هذه، بعيدًا عن التفكير فيما وراء الطبيعة أو فيما وراء هذه الحياة نفسها!!

وهنا تبدو نقطة الضعف الحقيقية في الأخلاق الأبيقورية؛ فبقدر ما قدمته من وسائل جديرة بالاعتبار وبالإعجاب لرسم معالم حياة السعادة المقرونة بتلبية الحاجات الضرورية للإنسان، سواء كانت حاجات جسمية أو نفسية، بقدر ما أخفقت في ربط هذه الأخلاقية بما يمكن أن يكون دافعًا للإنسان على مواصلة الانضباط والالتزام بالاعتدال. إن قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعًا إلى الخطيئة والإفراط في اللذة. أما ربط هذه الأخلاقية بثواب وعقاب أخروي أيًا كان صورته، فمن شأنه تشجيع الإنسان على الاستمرار في ممارسة حياة الفضيلة والاعتدال وضبط النفس.. آملًا في الحصول على الثواب المنتظر في الحياة الأخرى.

وبالطبع فإننا ندرك جيد الإدراك أن نقطة الضعف هذه لا تبدو من النظر في مذهب أبيقور نفسه؛ فهي ليست نتيجة خلل في هذا المذهب؛ لأن تصورات أبيقور الأخلاقية تبدو متسقة إلى حد بعيد مع بقية جوانب مذهبه، وهذا ما أشرنا إليه من قبل، إنما هي نقطة ضعف نلاحظها في أي مذهب أخلاقي يستند على أساس مادي بشكل عام.

الباب الثالث

المدرسة الرواقية في عصريها الأول والثاني

مقدمة : مكانة الرواقية وعصورها.

الفصل الأول: الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم.

الفصل الثاني: المنطق ونظرية المعرفة.

الفصل الثالث: الفلسفة الطبيعية والإلهية.

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق.

الفصل الخامس: الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم.

مقدمة

مكانة الرواقية وعصورها

تمهيد:

يطلق لفظ الرواقية The Stoic على تلك المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها زينون Zeno الكيتومي القبرصي في مدينة أثينا حوالي عام 307 - 306 ق.م، وقد أطلق عليهم هذا اللفظ نظرًا لأنهم كانوا يتلقون دروسهم ملتفين حول أستاذهم في ذلك الرواق المنقوش، الذي كانت أعمدته منقوشة بنقوش رسمها الرسام اليوناني الشهير بوليجنوط الذي عاش في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد. ومن ثمّ كانوا يسمون أهل الرواق أو أهل المظال[1].

وهذه المدرسة من الأهمية والمكانة والتاريخ الطويل؛ بحيث يحار المؤرخ في التأريخ لها: فهل يؤرخ للرواقية كفلسفة مشتركة بين الأستاذ المؤسس وتلاميذه؛ أم يؤرخ لأعلام الرواقية المختلفين الذين استمر وجودهم وتأثيرهم لأكثر من خمسة قرون منذ زينون مؤسس المدرسة في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى ماركوس أوريليوس الذي توفي في آخر القرن الثاني الميلادي؟

لقد قدم هؤلاء الأعلام فلسفة اتسمت بالكثير من السمات المشتركة، لكن هذه السمات لم تمنعهم من التجديد والتفرد، فما قدمه الرواقيون في عهدها الأول غير

(1) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص 22 - 23. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، طبعة القاهرة، عام 1347هـ، بهامش «الفصل»، الجزء الثالث، ص 70 - 99.

ما أضافه الرواقيون في عصرها الثاني غير ما ركز عليه فلاسفة الرواق في عصرها المتأخر. إننا في واقع الأمر لسنا أمام رواقية واحدة، بل أمام فلسفات رواقيات اختلفت باختلاف العصر وباختلاف الزعماء الذين رأسوا المدرسة في مختلف عصورها.

إن غالبية المؤرخين[1] يفضلون التمييز بين ثلاثة عصور للرواقية؛ هي الرواقية القديمة أو المبكرة والرواقية الوسطى والرواقية المتأخرة أو الحديثة. وهم بعد أن يتحدثوا عن هذه العصور باقتضاب يتحدثون عن جوانب الفلسفة الرواقية ومذهبهم في المنطق والمعرفة والطبيعة والأخلاق. وبعضهم[2] يفضل التمييز بين عصرين فقط من عصور الرواقية هما: الرواقية اليونانية والرواقية الرومانية. ثم يتحدثون عن مذهبهم في المنطق وتفسير الطبيعة وفلسفتهم الأخلاقية. وبالطبع فهناك سبيل ثالث للتأريخ للرواقية هو التأريخ لأعلامها في هذه العصور المختلفة، ومع عرض لفلسفة هؤلاء الأعلام كلٌّ على حدة. لكن فقدان الكثير مما كتبه الرواقيون، وخاصة في عصريها الأول والثاني يقف حائلًا دون ذلك. فمصادرنا عن ما كتبه هؤلاء مصادر محدودة تتمثل في ما كتبه ديوجين اللايرتي في كتابه الشهير عن «حياة الفلاسفة» وشيشرون الذي عاصر بعضهم منذ أواسط القرن الأول قبل الميلاد، فضلًا عن بعض ما كتبه - فلاسفة مدرسة الإسكندرية وخاصة فيلون السكندري وجالينوس الطبيب، وبعض كتابات خصوم الرواقيين مثل ما كتبه بلوتارخوس الذي عاش في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الميلاديين. وكذلك ما احتفظ لنا به من نصوصهم سكستوس امبريقوس وهو من الشكاك المتأخرين؛ حيث عاش بين القرنين

---

(1) انظر منهم على سبيل: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق.

E. Zeller: Op. Cit.، وأيضًا: كوبلستون: نفس المرجع السابق.

د. محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق.

د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق

(2) انظر منهم على سبيل المثال: د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة بمكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 11 - 12.

Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. Ltd. London, 1949, P.118.

الثاني والثالث الميلاديين، والإسكندر الأفروديسي الذي عاش حوالي 200م، وكان في الأساس من شراح فلسفة أرسطو، لكنه ممن اهتموا برصد آراء الرواقيين حول موضوع القدر والحرية.

وقد اخترنا طريقًا وسطًا يوفق بين كل الصور السابقة؛ حيث اخترنا أن نؤرخ للرواقية القديمة والوسطى معًا موضحين ما نعرفه عن أعلام هذين العصرين وبين عرضنا لحياة وأعمال هؤلاء وأولئك نقدم عرضًا لجوانب الفلسفة الرواقية التي بدأت ملامحها ترتسم على يد اثنين من كبار فلاسفتها عمومًا، وهما بحق مَن أسسوا الفكر الرواقي هما زينون وكريسبوس سواء في مجال المنطق ونظرية المعرفة أو في مجال تفسير الطبيعة أو في مجال الأخلاق. والحقيقة أنه رغم تميز بوسيدونيوس من أعلام الرواقية الوسطى ورغم غزارة إنتاجه الذي فقد، إلا أنها لم تقدم الجديد الذي يمكن التأريخ له، فقد تنكب رواقيو هذا العصر عن الطريق الرواقي الذي اختطه ورسم معالمه زينون وكريسبوس، وعادوا إلى فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو محاولين المزج بينها وبين التعاليم الرواقية؛ مما أفقد الرواقية تميزها في هذا العصر.

أما الرواقية الرومانية أو ما عرف بالرواقية المتأخرة أو الحديثة، فقد أرخنا لأعلامها وفلسفاتهم بشكل مستقل؛ نظرًا لورود نصوصهم وتوفرها، فضلًا عن أن الرواقية في هذا العصر المتأخر قد ركزت على الجانب الأخلاقي وأثرت في معاصريها بشكل لم يسبق له مثيل.

أولًا: مكانة الرواقية وسماتها

وعلى أي حال، فليس هناك أدنى شك في أن الرواقية كانت عبر عصورها الثلاث هي أكبر المدارس الفلسفية وأكثرها تأثيرًا في العصر الهللينستي؛ حيث إن فلسفة هذا العصر كما عبر عن ذلك المؤرخ الكبير تارن Tarn بحق كانت في الرواق stoa، وكان كل ما عداها بالنسبة لهذا العصر ثانويًا[1].

(1) Tarn (W. W.): Hellenstic Civilization, London 1927, P.266.

والحقيقة هي أنه إذا ما استعرضنا نحو ثلاثة قرون في هذا العصر؛ نجد أنه قد خفت فيهم تأثير مدرسة أرسطو، كما أصبحت مدرسة أفلاطون بعد مرور قرن ونصف قرن متطفلة على الرواقية؛ حيث كانت حياتها كمدرسة تحولت إلى الشك محصورة في محاربة المبادئ الرواقية بوجه عام. كما استمرت مدرسة أبيقور لكن دون أن يطرأ عليها أي تطور فلم تجتذب إلا قلة قليلة، وهكذا نجد أن الرواقية كانت لها الغلبة؛ حيث تطورت لتأخذ شيئًا من الأفلاطونية المحدثة وتصبح في صورتها الانتقائية والمعدلة على يد الرواقيين المتأخرين المذهب الفلسفي المميز للإمبراطورية الرومانية(1).

والحق أنه لم يكن للرواقية هذه المكانة بين الفلسفات التي عاصرتها فقط؛ بل إنها من الفلسفات التي تعدت عصرها وأثرت بصورة واضحة في تطور الفكر الغربي عبر عصوره، وخاصة العصرين الوسيط والحديث. ولم يبالغ ريفو Rivaud حينما قال بأن الفلاسفة الحديثين، وخاصة ديكارت وليبنتز مدينون لكريسبوس وخلفائه بمثل ما يدينون به للفلسفة الأرسطية(2).

إن للفلسفة الرواقية تأثيرًا في تاريخ الفكر الإنساني يماثل تأثير أفلاطون وأرسطو؛ فإذا كان أرسطو – على حد تعبير روديه – يعتبر المعلم الأول كما قيل، فإن أكبر أثره لا يعدو مجال المنطق والفلسفة، أما من ناحية الأخلاق والفلسفة العملية بوجه عام فيحق القول بأن الإنسانية المفكرة إنما عاشت على المذهب الرواقي حتى أدركت المسيحية ولبثت تتغذى منه بعدها حقبة من الزمان(3).

وقد كتب أحد المؤرخين ويدعى ماهافي Mahaffy قائلًا: إن علينا أن نبين للجميع أن أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون ولا سعة علم أرسطو،

(1) Ibid.

(2) Rivaud (A.): Les Grands Courant De La Pensee Antique, 2e. Ed., Paris 1932, P.175.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 25.

(3) Rodier: Etudes De La Philosophie Grecque, Paris 1926, P.219.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 25.

بل نجده في المذهبين العمليين مذهبي زينون وأبيقور[1]. إن تأثير الرواقية ومكانتها في العصور التالية قد بلغت حدًّا جعل المسيحية تنتشر عبر ثوبها الرواقي الذي لبسته، فقد اقتبست المسيحية من التعاليم الرواقية ما تلائم مع روح تعاليمها وخاصة في مجال الأخلاق، كما خلفت في العالم الإسلامي أثارًا واضحة كانت موضوعًا لدراسات متخصصة عديدة بين الباحثين في تاريخ الفلسفة، ونفس الشيء قد حدث مع بدء عصر النهضة الغربية؛ حيث استمد الكثيرون من فلاسفة الغرب المحدثين من مبادئها الكثير نخص بالذكر منهم: مونتاني وكالفن وديكارت واسبينوزا وبوسويه وليبنتز ومونتسكيو وكانط[2].

والحقيقة التي أود أن ألفت الانتباه إليها هي أنه لم يكن الأثر الرواقي ليكون بهذا الحجم، وخاصة في العالم الشرقي المسيحي والإسلامي، إلا من خلال السمات الخاصة للفلسفة الرواقية، وخاصة في عصرها الأول والأخير. تلك السمات التي بدت فيها منذ نشأتها على يد زينون؛ فالرواقية لم تكن منذ بدايتها مجرد مذهب فلسفي شارك في بنائه مؤسسها وتلاميذه، بل كانت تمثل ذلك المزيج الفريد بين الفلسفة والدين والأخلاق، ذلك المزيج الذي اتخذ في صورته العامة شكلًا يونانيًّا، وإن كانت روحه ومضمونه شرقية الطابع. فالرواقية وإن قامت على أرض يونانية، إلا أنها لم تكن في نظر الكثير من المؤرخين مجرد ثمرة من ثمار الفكر اليوناني، بل كانت ثمرة من ثمار الاتصال الثقافي بين الشرق والغرب[3]. إذ إن زعماء هذه المدرسة كما سنعرف من سير حياتهم كانوا في معظمهم من أصول شرقية؛ فهم وإن علموا في أثينا فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق والذين كانوا أثينيين حقًّا كانوا أتباعًا وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة[4].

---

(1) Mahaffy (J. P.), Greek Life And Thought, 1896, P.Xxxvii, Xxxviii.

(2) انظر ما كتبه أستاذنا د. عثمان أمين عن ذلك في كتابه السابق الإشارة إليه، ص 27 وما بعدها.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 24.

وكذلك: عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 10.

(4) د. عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 10.

ولعل هذا الاتصال بين الشرق والغرب الذي مثله زعماء الرواقية، وخاصة من ذوي الأصول الشرقية بدءًا من زينون مؤسس المدرسة، هو ما جعلها منذ نشأتها تتميز بسمتين أساسيتين؛ **أولهما**: استنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل؛ بحيث يتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقي الذي يحقق له السعادة. وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة لا يكون مطلوبًا لذاته أي بمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة، بل خضوعًا للغاية الأخيرة وهي تحقق السعادة والطمأنينة الداخلية، وهذا يعني أن العلم الطبيعي عندهم قد اتجه وجهة عملية واضحة.

ثانيهما: اتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية، والتي لا تهتم كثيرًا بتمحيص الآراء والرد عليها، إلا بقدر ما يساعد في تثبيت قواعد المدرسة وفي إعطائها صورة واضحة كي يبقى عمل المدرسة الأساسي في الممارسة العقلية لقواعد السلوك الأخلاقي، وباعتبارها هي التي تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء في مجال المعرفة أو المنطق أو الفلسفة الطبيعية[1].

وعلى الرغم من أن هذا الطابع العملي كان سمة مشتركة بين المدرسة الرواقية ومعظم المدارس الفلسفية في العصر الهللينستي، إلا أن ما ميزه عند الرواقيين أنهم قد صبغوا هذه الغاية العملية لفلسفتهم بنزعة دينية قوية؛ فقد كان الرواقيون على عكس الأبيقوريين ومدارس الشكاك يؤمنون بالوجود الإلهي، ويؤمنون بغائية العالم الطبيعي، ويؤمنون بالعناية الإلهية المنبثة في الطبيعة والكائنات، وهذه بلا شك كانت السمة الثالثة التي ميزت المدرسة الرواقية عن المدارس الأخرى في ذلك العصر، وقد صادفت هذه النزعة الدينية في الرواقية هوى معاصرها. لقد احتوت الرواقية - فيما يقول برتراندرسل - على عناصر دينية أحس العالم أنه بحاجة إليها؛ ومن ثمّ صادفت الرواقية الهوى عند عامة الناس وعند الحكام بصفة خاصة لدرجة جعلت جلبرت مري يقول: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبًا، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت

(1) د. محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 273 - 274.

بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين»[1]. وهذا يعبر عن مدى انتشار الفكر الرواقي بين الناس لدرجة أصبح معها الجميع تقريبًا في عصر ماركوس أوريليوس من الرواقيين.

ثانيًا: مراحل تطور الرواقية وعصورها

لقد اتضح في الفقرة السابقة أننا أمام مدرسة ولدت ونمت وتطورت عبر مدة زمنية طويلة. وقد مرت في تطورها عبر هذه المدة الزمنية الطويلة التي استمرت حوالي ستة قرون منذ تأسيسها في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وحتى بداية الاضمحلال بعد وفاة ماركوس أوريليوس آخر زعمائها الكبار في أواخر القرن الثاني الميلادي، مرت بظروف فكرية وتاريخية وسياسية واجتماعية، بل ودينية كثيرة؛ ومن ثمّ كان على زعمائها أن يعبروا عن كل هذه الظروف وأن يواكبوا هذه المتغيرات بتطوير مبادئ الرواقية الأساسية التي أعلنها مؤسسها زينون. وقد كشفت الأحداث أن زعماء الرواقيين نجحوا في هذا إلى حد مبهر حيث اصطبغ العصر كله بالصبغة الرواقية. وصارت الرواقية هي فلسفة العصر وصار الجميع يدينون بالمبادئ الرواقية سواء كانوا ممن انتموا حقا إلى الرواقية أو ممن اكتفوا بالسير في ركاب التعاليم الرواقية من شدة تأثيرها وغلبتها على كل ما عداها من تعاليم، وخاصة في عصرها المتأخر، العصر الروماني.

وعلى أي حال، فقد كان تمييز المؤرخين بين عصور ثلاثة للرواقية انعكاسًا لتلك التطورات التي حدثت على الفكر الرواقي عبر مراحل تطوره طوال هذه القرون الست. وقد اصطلح المؤرخون على تقسيم الرواقية إلى هذه العصور الثلاثة على النحو التالي[2]:

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول - الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية - القاهرة، 1997.

(2) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 45 - 46.

وكذلك: Zeller (E.): Op. Cit., P.209-P.247-249, P.266-277.

وأيضًا: Copleston (F.): Op. Cit., P.129-P. 172.

1 - الرواقية القديمة أو الرواقية المبكرة The Ancient or The Eariler Stoa:

ويمتد عهد هذه المرحلة من عام 322 إلى عام 204 قبل الميلاد، وهي الفترة التي شهدت تأسيس المدرسة على يد زينون Zeno وتطورها على يد تلميذه كليانتس Cleanthes، واختتم هذه المرحلة كريسبوس Chrysippus الذي أعاد بناءها بعد أن كادت تنهار في عصر أستاذه كليانتس.

2 - الرواقية الوسطى The Middle Stoa:

ويمتد عهد هذه المرحلة طوال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وكان أهم أعلام هذه المرحلة بانيتيوس Panaetius الروديسي وبوسيدونيوس Posidonius وبينهما بؤثيوس Poethus الصيدوني؛ فقد كان المؤسس الحقيقي للرواقية الوسطى هو بانيتيوس (الذي عاش بين عامي 180 - 110ق.م)، وقد تتلمذ عليه بوسيدونيوس الأبامي Posidonius of Apameu، (135 - 51ق.م.) الذي كان الشخصية الأشهر بين هؤلاء الثلاثة كما كان أغزرهم إنتاجًا وأكثرهم تأثيرًا.

3 - الرواقية المتأخرة The later stoa أو الرواقية الحديثة:

ويمتد عصر هذه الرواقية المتأخرة من القرن الأول الميلادي حتى إغلاق المدارس الفلسفية اليونانية في عام 529م. لكن فترة ازدهارها امتدت فقط طوال القرنين الأولين للميلاد. وقد كان أهم وأشهر أعلامها في هذا العصر هم؛ سينكا Seneca القرطبي الذي ازدهر في القرن الأول الميلادي، وكان من كبار أعلامه، فضلًا عن أنه كان معلمًا للإمبراطور الروماني الشهير نيرون Nero وابكتيتوس Epictetus الذي عاش بين عامي 50 - 138م. الذي كان عبدًا في عصر نيرون، ثم أصبح شخصًا حرًّا في روما وتزعم الرواقية فيما بعد. أما ثالث وأهم هذه الشخصيات فكان الإمبراطور ماركوس أوريليوس أنطونيوس Marcus Aurelius Antoninus الذي عاش بين عامي 121 - 180م وتولى حكم الإمبراطورية حوالي عام 161م. وفي عصره بلغت الرواقية قمة ازدهارها وبعده بدأ عهد انهيارها في الوقت الذي بدأ ينمو ويزدهر فيه الفكر المسيحي متأثرًا بالمبادئ الرواقية.

الفصل الأول

الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم

تمهيد:

لاشك لديَّ في أن الرواقية القديمة هي ثمرة التلاقي الحضاري بين اليونان والشرق، وهي الدليل القاطع على التداخل الذي قام بين فكر الحضارتين فيما بعد عصر الإسكندر الأكبر. فقد كان من ثمرة هذا التلاقي الحضاري سهولة الانتقال بين البلدان الشرقية واليونانية، وبالتالي كان التلاقح الفكري ضرورة فرضتها الظروف، وأمكن لمفكري الشرق أن يذهبوا بفكرهم إلى بلاد اليونان. كما كان باستطاعة مفكري وعلماء اليونان الانتقال إلى بلاد الشرق والاستقرار في المراكز الفكرية الشرقية، وخاصة الإسكندرية التي تألقت في عصر البطالمة.

وكان من أشهر رجال الشرق الذين استوطنوا أثينا وأسسوا مدرسة فكرية فيها هو زينون الرواقي وتبعه معظم زعماء الرواقية الذين كان معظمهم من أصول شرقية، فقد كان الرواقيون الأوائل سوريين في كثرتهم الغالبة على حد تعبير رسل[1]. ولعل في تعرفنا على حياتهم ما يوضح ذلك تمامًا.

---

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ1، الترجمة العربية، ص 399 - 401.

أولاً: زينون Zeno

(أ) حياته ومعلموه:

كان زينون بن مناسايس Mnaseas مواطنًا لمدينة كيتيوم Citium القبرصية. وهي مدينة يونانية اشتهرت باستقبالها للسكان الفينيقيين الذين كان من بينهم أسرة زينون. فهو من أصول سورية فينيقية[1].

وقد ولد زينون حسب رواية ديوجين اللايرتي عام 333 ق.م[2]،وفي رواية أخرى ولد عام 336[3]. وقد مات في أثينا حوالي عام 261 حسب رواية ديوجين[4]، وفي رواية أخرى مات بين عامي 264 - 263ق.م[5].

أما عن ملامح شخصيته الجسمية والعقلية، فيحدثنا ديوجين من خلال مصادره القديمة قائلًا إنه كان ذو رقبة ملتوية، وأنه كان ضئيل الجسم متوسط الطول أسود البشرة، أطلق عليه البعض فرع العنب المصري كما كانت ساقاه غليظتان، رخو الجسم نحيفًا. وقد ذكر عنه البعض أنه كان دائمًا ما يرفض الدعوات إلى العشاء، كما كان مغرمًا بأكل التين الأخضر والاستلقاء في الشمس[6].

أما عن أساتذته ومعلمه، فقد كان أبرزهم فيما يبدو أقراطيس الكلبي واستلبون واكسينوقراط، فقد روى ديوجين أنه تتلمذ على يد الأول، وأنه حصل على محاضرات الثاني والثالث في حوالي عشر سنين، وقد روى أنه أراد أن يعرف حينئذٍ من خلال نبوءة الطريق الأفضل للحياة، وأجابته الآلهة أنها الحياة التي يصبح لونه فيها كلون الموت. وقد فهم زينون مغزى هذه النبوءة فدرس مؤلفات الأقدمين[7].

(1) نفسه. وراجع: D. L., Op. Cit., Book Vii – Chapter I, Eng. Trans, P.111.

(2) Ibid.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 46.

(4) D. L., Op. Cit., P.111.

(5) Copleston (E.), Op. Cit., P.129

(6) D. L., Op. Cit., P.111.

(7) Ibid.

وقد جاءت علاقته بأقراطيس الكلبي من خلال علاقته بقراءة مؤلفات الفلاسفة القدماء؛ حيث روى ديوجين اللايرتي أنه حينما كان يجلس ذات مرة داخل محل لبيع الكتب ويقرأ في الكتاب الثاني من مذكرات اكسينوفون Xenophan`s Memorabilia ، سأل بائع الكتب: أين يجد هؤلاء الرجال من أمثال سقراط؟! وقد تصادف مرور أقراطيس في نفس اللحظة، فقال له بائع الكتب مشيرًا إلى اقراطيس: اتبع هذا الرجل[1]!

ومن ذلك اليوم أصبح زينون تلميذًا لقراطيس، ويقال إنه كتب كتابه «الجمهورية» وهو بصحبة اقراطيس؛ مما جعل أحدهم يقول له مازحًا: إنه كتبه على ذيل كلب[2]!

وبالطبع لم يكتفِ زينون بالتتلمذ على اقراطيس؛ حيث كانت أثينا تعج بالمعلمين والمدارس الفلسفية وقد تنقل فيلسوفنا بين العديد منها؛ وقد روى أنه حينما سئم دروس أقراطيس أراد أن يغادر مجلسه ليستمع إلى دروس استلبون الميجاري، فجذبه أقراطيس من عباءته قاصدًا أن يمنعه من الانصراف، فقال له زينون: يااقراطيس، إن الفلاسفة لا يجذبون إلا من آذانهم! ولعله أراد بذلك التعريض بما كان في التعاليم الكلبية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية[3].

وعلى أي حال، فقد قيل إنه قد أمضى حوالي عشرين عامًا في صحبة أساتذته، وقد قال حينما غادر مجلس أقراطيس في النهاية: «لقد صنعت رحلة ناجحة عندما عطبت سفينتي وغرقت». ويقال في رواية أخرى إنه قال هذه المقولة أثناء صحبته لأقراطيس. وهناك رواية أخرى لهذه القصة يقال فيها إنه كان مقيمًا في أثينا حينما سمع أن سفينته قد غرقت، فقال: لقد صنعت خيرًا أيتها المصادفة حتى تسوقيني إلى الفلسفة! وثمة رواية أخرى غير هذه الروايات تقول إنه قد أفرغ شحنته التجارية في أثينا قبل أن يتحول بانتباهه إلى الفلسفة[4].

(1) Ibid., P.113.

(2) Ibid.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 47.

(4) D. L., Op. Cit., P.115.

وفي واقع الأمر، فإنه يستحيل على حد تعبير د.عثمان أمين التوفيق بين كل هذه الروايات التي قيلت عن إقبال زينون على الفلسفة بعد اشتغاله بالتجارة. وإن كان يمكن تصديق أنه وفد إلى أثينا في أول الأمر في شأن من الشئون التجارية؛ حيث ذهبت أقدم الروايات عنه أن والده كان تاجرًا من تجار قبرص. ولا شك أن زينون قد جاء إلى أثينا على ظهر سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين وغرقت السفينة على مقربة من «بيريه» ونجا زينون فقصد إلى أثينا، ووجد فيها عالمًا جديدًا لا عهد له به؛ حيث كان حديث الناس حول أشياء كثيرة أخرى غير حديث المكسب والخسارة في التجارة[1]. ولا شك أنه قد أعجبه هذا الجو الفكري الذي وجده في أثينا، فانخرط فيه لدرجة أنه امتدح هذه المصادفة التي جعلته يتجه إلى الفلسفة التي وجد نفسه مدفوعًا إلى الاستغراق فيها والتنقل بين معلميها ومدارس تعليمها مستمعًا ومناقشًا فترة استمرت حسب ما أشرنا من قبل حوالي عشرين عاما كاملة.

(ب) تأسيسه للمدرسة الرواقية:

ولقد كانت هذه الفترة التي قضاها في تعلم الفلسفة كافية لأن يبدأ التعبير عن فكره هو في مجلس للتعليم يكون خاصًا به. ولقد فعل ذلك في ذلك الرواق المنقوش الذي اتخذه مقرًا لاستقبال تلاميذه والحديث إليهم. وقد عرفوا نسبة إلى هذا الرواق بـ «رجال الرواق» أو «الرواقيون». وقد كان ذلك هو الاسم الذي اشتهروا وعرفوا به بعد أن كانوا يلقبون بالزينونيين Zenonians كما ذكر أبيقور في رسائله[2].

ولقد اختلفت الروايات بعض الشيء حول طبيعة المدرسة في عهد مؤسسها زينون؛ حيث قيل إنه جعل من المدرسة أشبه بملجأ يأوي الفقراء والمساكين والعاطلين، بينما تقول رواية أخرى أنه كان يتجنب مخالطة العامة[3]؛ ويؤكد هذه الرواية الثانية ديوجين اللايرتي حيث قال عنه إنه كان يتجنب الجلوس بالقرب من الناس، وكان عادة ما يختار

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 46 - 47.

(2) D. L., Op. Cit., P.117

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 48.

الجلوس في المقعد الأخير حتى يتجنب التعرض لأي مضايقة من الآخرين. وأنه لم يكن يتمشى مع أكثر من شخصين أو ثلاثة، وقد كان أحيانًا ما يسأل مَن يرغبون مشاهدته من المشاهدين أن يدفعوا قطعًا من النقد النحاس حتى يتجنب لقاء الغوغاء حسبما روى ذلك كليانتس في كتابه «عن البرونز On Bronze»[1].

وبالطبع فليس معنى ذلك أن زينون كان محبًا للمال أو شرهًا في جمعه؛ لأن الأمر كان على عكس ذلك تمامًا، فقد كان زينون رغم اشتغاله بالتجارة قبل التخصص في الفلسفة زاهدًا في مطالب الحياة ككل وفي المال على وجه الخصوص. ولعل ما يؤكد ذلك ما رواه ديوجين عن أنه حينما عرض عليه ديموخاريس بن لاخيس – بعد أن حياه – أن يتحدث أو يكتب عن أي شيء يريده من الملك أنتيجون Antigonus وهو متأكد أنه سيلبي كل مطالبه ، وبعد أن استمع إليه زينون لم يدر ما يفعل معه بعد ذلك[2]! أي أنه فيما يبدو قد كره منه العرض ورفضه. وقد بلغ من تقدير الملك أنتيجون له أن قال بعد وفاته: «ما أعظم الجليس الذي افتقدته». وأمر أحد رجاله بأن يكون وكيلًا عنه في تلبية مطالب الأثينيين في دفن زينون في مقابر العظماء Ceramicus. وحينما سئل عن سر إعجابه بزينون قال: لأنه على كثرة الهدايا والهبات التي أعطيتها إياه فلم تظهره مغرورا أو معجبا بنفسه، كما أنها لم تظهر أنه من ذوي النفوس الفقيرة[3] أو الضعيفة.

(جـ) تكريمه في حياته وبعد وفاته:

والمعروف أن أهالي أثينا قد كرموا زينون تكريمًا يليق بمكانته؛ وقد روى ديوجين أنهم كرموه تكريمًا عظيمًا؛ حيث زودوه بمفاتيح كل حوائط مدينتهم، كما وهبوه تاجًا من الذهب وأقاموا له تمثالًا من البرونز، كما فعل نفس الشيء معه مواطنو مدينته الأصلية الذين أقاموا له تمثالًا واعتبروه زينة لمدينتهم. وقد أبى أهالي مدينة كيتيوم في صيدا إلا أن يفعلوا نفس الشيء معه ويعتبرونهم خاصتهم هم[4].

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-14, Eng. Trans, P.125.

(2) Ibid., Vii-15, Eng. Trans, P.125.

(3) Ibid. 16, Eng. Trans, P.125-127.

(4) Ibid., 6, Eng. Trans, P.117.

وقد نقل إلينا ديوجين نص القرار الأثيني الخاص بتكريم زينون؛ فقد جاء فيه «حيث أن زينون الكيتيومي Zeno Of Citium قد كرس حياته للفلسفة سنوات عديدة في المدينة، واستمر فيها الرجل الذي يستحق كل مظاهر الاحترام، ومثالًا للفضيلة والاعتدال، وقد علمهما لكل مَن أتى إليه من شباب المدينة ليتعلم دافعًا إياهم إلى الطريق القويم، واصفًا نفسه وسلوكه أمامهم كنموذج يحتذى به في أكمل صورة في الاتساق مع مذهبه وتعاليمه. لكل ذلك فقد بدا للشعب الأثيني أنه من الخير أن يمدح ويكرم زينون الكيتيومي ابن مناسياس، وأن يخلع عليه تاجًا من الذهب وفقًا للقانون، وذلك لفضائله واعتداله. وأن يبني له مقبرة في مقابر العظماء على نفقة الشعب. ومن أجل صنع التاج وبناء المقبرة - فإن الشعب سيحدد خمسة مفوضين من بين كل الأثينيين. ويقوم أمين مجلس الدولة بحفر هذا القرار على نصبين تذكاريين، وسيسمح له بوضع أحدهما في الأكاديمية والآخر في اللقيوم..»(1).

ولا شك أن زينون كان يستحق هذا التكريم والتبجيل سواء من أهالي أثينا أو من أهالي المدن التي نشأ فيها أو زارها، فقد كان - حسب كل ما روي عنه - جديرا بكل احترام وتقدير. وليس أدل على ذلك من تلك الرسالة التي تبادلها مع الملك انتيجون الذي كان - فيما يروي ديوجين - حريصًا على حضور محاضرات زينون في زياراته لأثينا وكثيرًا ما كان يحاول دعوته إلى مقره، ولكن زينون كان عادة ما يرفض ذلك. وقد كشف لنا ديوجين نقلًا عن أبو للونيوس Apollonius Of Tyre عن نص أحد خطابات أنتيجون لزينون، ويبدو أن هذا الخطاب الذي حمله أحد أتباع الملك قد أرسل إليه حينما كان في سن الشيخوخة. وقد جاء في هذا الخطاب أن الملك يدعو زينون لزيارته وهو مقتنع هذه المرة أنه لن يرفض هذه الزيارة؛ حيث يمكن أن يتبادلا من ورائها المنافع، فقد قال له الملك إنه ربما يفوقه في الثروة وفي الشهرة، ولكنه يعترف أنه دونه في المعرفة والسعادة القصوى التي يتمتع بها الحكماء. وأكد له الملك في ختام الرسالة أنه لن يكون - إذا ما لبى الدعوة - أستاذًا ومعلمًا له وحده، بل سيكون من خلال ذلك معلمًا لكل أهالي

(1) Ibid., Vii-11, 12, Eng., Trans., P.121-123.

المملكة المقدونية، فمَن سيقوم بتعليم وتثقيف الملك وتوجيهه إلى طريق الفضيلة يقوم بالتالي بتوجيه كل رعاياه إلى نفس الطريق طريق الفضائل، فكما يكون الملك يكون رعاياه كما يبدو في الغالب(1).

وقد كان رد زينون عليه بليغًا وجديرًا بالتأمل؛ حيث قدر زينون في الملك حرصه على التعليم والتربية الحقة التي لا يكتفي فيها المرء بالثقافة العامة، وإنما يتجه فيها إلى عشق الفلسفة. وطالما أن المرء يمتلك تلك الطبيعة النبيلة، فإنه قادر على أن يصل إلى الفضيلة الكاملة إذا ما أضيف إلى ذلك الميل الطبيعي إلى التدرب على يد أستاذ مجتهد يبذل أقصى ما في وسعه. وبعد أن امتدحه زينون اعتذر له عن عدم قبول الدعوة معللًا ذلك بأنه قد أصبح في الثمانين من العمر، وقد أنهكته الشيخوخة ولم يعد قادرًا على أن يكون بجواره كما طلب. لكنه سيرسل إليه بعض تلاميذه الذين لا يقلون عنه في قيمة وسمو نفوسهم وإن كانوا أفضل منه صحة وقوة عقلية، ومن ثمّ فإن اختلاطه بهم سيجعله لن يقل أبدًا عن أي واحد ممن حازوا على الشروط الأساسية للسعادة الكاملة(2).

والخلاصة أن زينون عاش حياة سعيدة بقدر ما احترم فيها ذاته واحترمه لذلك الآخرون سواء كانوا من عامة الناس أو من خاصتهم. لقد أصبح بحياته المعتدلة والزاهدة مثلًا يحتذى بين الجميع، لدرجة أنه قد أصبح في ذلك مضرب الأمثال؛ لقد كان الأثينيون يقولون في أمثالهم: «أكثر اعتدالًا من زينون الفيلسوف».

لقد عاش فيما يقول ديوجين حوالي ثمانية وتسعين عامًا ومات وهو لا يزال متمتعًا بصحة جيدة وبدون أن يعاني من أية أمراض. وقد قال برسايوس Persaeus في محاضراته الأخلاقية: إن زينون مات في سن الثانية والسبعين، ولكن أبوللونيوس Apollonius يقول إنه ظل على رأس مدرسته حوالي ثمانية وخمسين عامًا. وقد قيل حول حادثة موته: إنه حينما كان يغادر المدرسة زلت قدمه وسقط على الأرض فانكسر أصبعه. وقد ضرب

(1) Ibid., Iii-7, Eng. Trans, P.119.

(2) Ibid., 8, Eng., Trans., P.119-121.

الأرض بقبضة يده قائلًا مقتبسًا أحد الأقوال: إني آتٍ.. إني آتٍ.. فَلِمَ تنادونني؟! ومات في نفس اللحظة خلال معاناته من ضيق التنفس[1]. وقد قيل فيه من الأشعار الكثير الذي يمتدح خلقه وعيشته الزاهدة وعقله الراجح وأفكاره العظيمة وقدرته على قراءة المستقبل وتأسيسه للمدرسة في بلاد اليونان رغم كونه من فينيقيا[2].

(د) مؤلفاته:

رغم أنّ زينون كان معروفًا بإيثاره للصمت على الكلام، وقد قال حينما سئل عن ذلك: إن لنا لسانًا واحدًا وأذنين لنعلم أننا ينبغي أن ننصت أكثر مما نتكلم[3]. أقول رغم ذلك الإيثار الزينوني للصمت الذي ينبع عن طبيعته الشرقية الأصيلة، ولنا في حديث بتاح حوتب المفكر المصري القديم مصداق ذلك، رغم ذلك فإن زينون قد كتب فيما يبدو مجموعة كبيرة من المؤلفات، إلا أنها فيما يبدو قد فقدت جميعًا ولم يتبق منها سوى بعض الجمل والعبارات التي تناقلتها كتابات المؤرخين القدامى. وقد احتفظ لنا ديوجين اللايرتي بعناوين هذه المؤلفات التي نوردها فيما يلي[4]»:

1 – الجمهورية	The Republic
2 – في الحياة وفقًا للطبيعة	OF Life According To Nature
3 – عن النزوع أو الطبيعة الإنسانية	Of Impulse,Or Human Natare
4 – عن الانفعالات	Of Emotions
5 – عن الواجب	Of Duty
6 – عن القانون	Of Law
7 – عن التربية اليونانية	Of Greek Eduucation
8 – عن الإبصار	Of Vision

(1) Ibid, 27-28, Eng. Trans, P.139-141.

(2) انظر: بعض نصوص هذه الأشعار في: Ibid., 29-319, Eng. Trans, P.141-143.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 48 - 49. وراجع:
D. L. Op. Cit., Iii, 23-24, Eng. Trans. P.135.

(4) Ibid., Vii, 4, Eng. Trans, P.113-115.

9 – عن الكون	Of The Whole World
10 – عن العلامات (الدلالات)	OF Signs
11 – مسائل فيثاغورية	Pythagorean Questions
12 – الكليات	Universals
13 – عن أنواع الأسلوب	Of Varieties Style
14 – مشكلات هوميرية في خمسة كتب	Homeric Proplems,In Five Books
15 – عن قراءة الشعر	Of The Reading Of Poetry
16 – كتيب في علم البيان(الفن)	A Handbook Of Rhetoric
17 – حلول	Solutions
18 – كتابان في التفنيدات	Two Books Of Refutations
19 – ذكريات عن اقراطيس	Recollections Of Crates
20 – الأخلاق	Ethics

ثانيًا: كليانتس Cleanthes

من المعروف أنه قد تجمع حول زينون تلاميذ كثيرون، وقد أخبرنا ديوجين اللايرتي أن أشهرهم كان هؤلاء؛ 1- برسايوس Persaeus بن ديمتريوس Demetrius من كيتيوم Citium الذي كتب عدة مؤلفات منها: «عن المملكة OfKingship» و«القانون الإسبرطي The Spartan Constitution» و«عن الزواج Of Marriage» وعن «الإلحاد Of Impiety» و«عن الحب Of Love» و «رد على قوانين أفلاطون في سبعة كتب Areply To Plato's In Seven Books»[1].

2- أرستون Ariston بن ملتيادس Miltiades الذي كان مواطنًا لمدينة كيوس Chios الذي قدم مبدأ الأشياء المحايدة أخلاقيًا. 3- هيريللوس Herillus من قرطاج Carthage

---

(1) Ibid. Vii 36, Eng. Trans, P.147.

الذي اعتبر أن المعرفة هي الغاية النهائية. 4- ديونيسيوس Dionysius الذي أصبح من المرتدين إلى مبدأ اللذة كرد فعل لشدة معاناته من الرمد[1].

(أ) حياته وتتلمذه على الرواقية ودوره فيها:

وبالطبع فقد كان كليانتس من بين هؤلاء التلاميذ المشاهير لزينون، وقد تميز عنهم جميعًا بتشبيه زينون بأنه كاللوح الصلد المقاوم للكتابة عليه، ولكنه شديد الاحتفاظ بما يكتب عليه[2]. وربما كان ذلك أيضًا هو ما دعا سيشرون يدعوه بأبي الرواقيين[3] The Father Of Stoics. وتقديرًا لفضائله أقام له الرواقيون تمثالا في أسوس ASSOS[4].

ولنا أن نتساءل الآن: مَن هو كليانتس هذا الذي حمَّله زينون أمانة رئاسة المدرسة الرواقية من بعده، والذي كان له شرف حمل هذه الأمانة لمدة طويلة امتدت من عام 264 حتى عام 232ق.م؟!

إنه كليانتس بن فانياس Phanias الذي كان مواطنًا لمدينة أسوس Assos وولد فيها عام 331ق.م، وامتدت حياته حوالي مائة عام؛ حيث توفي عام 232ق.م. وقيل إنه كان يعمل في بداية حياته مصارعًا أو ملاكمًا Pugilist. وقد جاء إلى أثينا وليس معه سوى أربعة دراخمات[5].

وفي أثينا التقى بزينون ودرس على يديه الفلسفة ولم يمنعه شدة فقره من الالتصاق بهذا النوع الراقي من الدراسة. لقد كان فقره هو الذي دفعه إلى العمل ليس فقط ليحيا، وإنما أيضًا لكي يكون قادرًا على مواصلة دراسته للفلسفة؛ فلقد كان كما يروي ديوجين اللايرتي يعمل طوال الليل في جلب الماء إلى الحدائق لسقيها، وحينما يحل النهار كان شديد

(1) Ibid., 37, P.149.

(2) Ibid.

(3) Lempriere's Classical Dioctionary Of Proper Names, P.153.

(4) Ibid.

(5) D. L., Vii-Ch. 5, 168, Eng. Trans, P.273.

التركيز في أعمال الجدل والفلسفة. فضلا عن أنه كان أحيانًا ما يعمل خبازًا عند إحدى الخبازات[1]. ويقال إن أنتيجون قد قدم إليه هدية عبارة عن ثلاثة آلاف دراخمة[2].

وعلى أية حال، فالحقيقة التي تجمع عليها الروايات أن هذا الرجل قد كان من ذوي الهمة العالية والإرادة الحديدية؛ حيث تحدى كل ظروفه ولم يمنعه لا شدة فقره، ولا بطء فهمه الذي ربما سببه له الأعمال اليدوية الشاقة التي كان يقوم بها، لم يمنعه كل ذلك من مواصلة دراسه الفلسفة لدرجة التفوق على أقرانه من تلاميذ زينون في حفظ التعاليم والاحتفاظ بالمكانة العالية عند الأستاذ. وعلى الرغم مما كان يلاقيه كليانتس من الصعوبة في إفحام الخصوم وفي الرد على حججهم ربما لضعفه الجدلي، إلا أنه كان يتمتع بخفة الظل والقدرة على الحفاظ على هدوئه النفسي في وجه هجمات الخصوم وسخرية المتشككين في قدراته من أنصار الرواقية ذاتهم! لقد بلغ من سخريتهم منه أن أطلقوا عليه اسم «الحمار»،لكنه لم يعبأ بذلك المزاح الثقيل، وكان عادة ما يرد على هذا المزاح بقوله: «إنه الأقدر على حمل بردعة زينون!»[3].

لقد كان زينون رجلًا فريدًا متوحدًا، وكثيرًا ما كان يتحدث إلى نفسه، وحينما كان يلاحظ ذلك كان يقول: إنك لا تتحدث مع رجل شرير أو سيئ!، وحينما عيّره أو لامه البعض على تقدمه في العمر كانت إجابته: إنني أيضًا مستعد للرحيل، ولكن طالما أنني أتمتع بصحة جيدة في كل الأحوال سأظل أكتب وأقرأ في الوقت الذي سأظل فيه مستمرًا في الانتظار![4]

لقد أدى كليانتس بالتأكيد دورًا مهمًّا في تدعيم المذهب الرواقي لخصه أحد المؤرخين بقوله: «يميل الإنسان إلى الظن بأن كليانتس أنفق قصارى جهده في ربط أجزاء المذهب بعضها ببعض، وفي ترتيبها وتنسيقها في وحدة لا تنفصم عراها»[5].

---

(1) Ibid., 168-169, P.243. وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 61.

(2) Ibid., P.275.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 60 - 61.

(4) D. L., 174, Eng. Trans. P.279.

(5) Ogerean, Essai Sur Le Systeme Philosophique Des Stoiciens.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، ص 61 - 62.

إن هذا الجهد الذي بذله كليانتس في حفظ التعاليم الرواقية والتنسيق بين أجزاء المذهب الزينوني، لا يقلل منه أبدًا ذلك الهجوم الذي لاقته المدرسة في عهده، والذي كان من شأنه ضعف نفوذها وتفرق بعض أنصارها.

(ب) مؤلفاته ولمحة عن فلسفته الصوفية:

لقد ذكر المؤرخون أن كليانتس ترك حوالي خمسين كتابًا كانت في معظمها شروحًا على فلسفة زينون الطبيعية وعلى فلسفة هيراقليس، وكان بعضها في المنطق والأخلاق. وقد ذكر ديوجين اللايرتي قائمة بأهم هذه المؤلفات نذكر منها مايلي[1]:

1 - عن الزمان	OF Time
2 - عن فلسفة زينون الطبيعية، كتابان	Of Zeno's Natural Philosophy, Two Books
3 - تأويلات لهيراقليطس،أربعة كتب	Interpretations Of Heraclitus, Four Books
4 - في الحس	De Sensu
5 - عن الفن	Of Art
6 - الرد على ديمقريطس	A Reply To Democritus
7 - رد على أريستارخوس	A Reply To Aristarchus
8 - عن الغاية، كتابان	Of Impulse, Tow Books
9 - عن الآلهة	Of Gods
10 - عن العمالقة	Of Giants
11 - عن الزواج	Of Marriage
12 - عن هوميروس	Of Homer
13 - عن الواجب، ثلاث كتب	Of Duty,Three Books
14 - عن النصيحة الطيبة	Of Good Counsel
15 - عن الامتنان	OF Gratitude

(1) D. L., 175-176, Eng. Trans. P.281-283.

16 – عن الفضائل	Of Virtues
17 – عن المهارة الطبيعية	Of Natural Ability
18 – عن الحسد(الغيرة)	Of Envy
19 – عن الحب	Of Love
20 – عن الحرية	Of Freedom
21 – عن فن الحب	Of Art Of Love
22 – عن الكرامة	Of Honour
23 – عن الشهرة	Of Fame
24 – السياسي(رجل الدولة)	The Statesman
25 – في التروي	Of Deliberation
26 – عن القوانين	Of Laws
27 – عن المخاصمة (المنازعة)	Of Litigation
28 – عن التربية	Of Education
29 – في المنطق	Of Logic,Three Books
30 – عن الغاية	Of End
31 – عن الجمال	Of Beauty
32 – عن السلوك	Of Conduct
33 – عن المعرفة	Of Knowledge
34 – عن الملكية	Of Kingship
35 – عن الصداقة	Of Friendship
36 – في المأدبة	On Banquet
37 – رسالة في أن نفس الفضيلة عند الرجل كما عند المرأة	On - The Thesis That Virtue Is The Same In Man And In Woman
38 – في الرجل الحكيم الذي يتحول إلى سوفسطائي	On The Wiseman Turning Sophist

39 – محاضرات، كتابان	Lectures,Tow Books
40 – عن اللذة	Of Pleasure
41 – عن الأعراض (الخصائص)	Of Properties
42 – في المشكلات التي لا تحل	Of Insoluble Problems
43 – عن الجدل	Of Dialectic
44 – عن المحمولات	Of Predicates

والطريف أن كل هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق منها سوى شذرات هنا وهناك بين كتابات المؤرخين القدامى، بينما احتفظ لنا التاريخ بجزء من قصيدة رائعة الجمال لهذا الفيلسوف بعنوان: «أنشودة إلى زيوس Hymn To Zeus»؛ حيث بقي لنا منها حوالي أربعين بيتًا جاء فيها:

«يازيوس يا أجلّ الخالدين، ويا مَن يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات.

يا مدبر الوجود كله، ويا حاكم الأشياء جميعًا وفقًا لناموسك وسنتك.

سلام عليك!

خليق ببني البشر الفانين أن يولوا وجوههم نحوك منادين.

فبين الخلائق التي تعيش وتسعى على الأرض إياهم وحدهم وهبت صورة منك وجعلتهم على مثالك.

وهذا العالم الذي يتحرك حول الأرض حركة دائرية إنما يخضع لكلمتك

ويذعن بإرادته لسلطانك.

وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق.

وبهذه السرعة توجه أنت «العقل الكلي» الذي ينساب في ثنايا الكون ممتزجًا بصغير الأشياء وكبيرها.

من دونك اللهم لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السماء ما عدا أفعال الأشرار وسببها جهلهم وقلة إدراكهم..

أنت لا يعزب عن علمك شيء: تؤلف ما افترق، وتنظم ما تناثر، وتكيف الخيرات على قدر الشرور، وتعطي كل شيء بحساب.

إنما العالم عقل واحد شامل خالد.

فما أشقى الأشرار إذ تراهم عنه معرضين مدبرين.

إنهم يرغبون في الخير دائمًا، ولكنهم لا يعرفون سنة الله

التي لو اتبعوها لأصابوا في الحياة حكمة وشرفا»[1].

ولا أظن أن ثمة قصيدة تضارع روعة وجمال وعمق هذه وكثرة دلالاتها الإيمانية والفلسفية إلا قصيدة «الشمس» لأخناتون الملك الفيلسوف رائد الوحدانية في الإيمان بالألوهية في الفكر المصري القديم[2].

والحقيقة أن قصيدة كليانتس قد تفوقت في حسها الصوفي العالي من ناحية، وفي أنها جاءت في مجملها تعبيرًا عن رؤية الرواقيين الفلسفية في الطبيعة والألوهية.

لقد كشفت هذه القصيدة عن النغمة الصوفية التي تميزت بها فلسفة كليانتس عن فلسفات الرواقيين الآخرين، الذين اتخذوا من المنطق أداة ومن المعرفة الحسية – العقلية أساسًا بنوا عليه نظرياتهم في الطبيعة والأخلاق.

---

(1) هذه الترجمة نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 62 - 63. وراجع ترجمة إنجليزية لها في:

Greek And Roman Philosophy After Aristotle, Edited By Jasonal Saunders, The Free Press, A Division Of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, 1966, P.149-150.

(2) راجع ما كتبناه عن أخناتون وهذه العقيدة في: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، نشرة الدار المصرية السعودية بالقاهرة، 2005. وفلاسفة أيقظوا العالم بطبعاته المختلفة في دار الثقافة للنشر والتوزيع، ودار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997.

إن هذه القصيدة التي عُدت في نظر ريفو أقرب شيء إلى صلاة من الصلوات المسيحية، استطاعت أن توطد بين الآلهة والناس ذلك الاتصال الشخصي الذي يبيح العبادة والصلاة والتقوى الواثقة[1]، التي تفيض حماسة وتدينًا.

إن هذه النغمة الصوفية التي تميزت بها فلسفة كليانتس، وكشفت عنها هذه القصيدة كان لها بالإضافة إلى تعبيرها عن تلك الروح الرواقية الأصيلة الداعية إلى التناغم والتعاطف بين الإنسان والطبيعة والألوهية، والداعية إلى قراءة الكون قراءة خيرة لا تجد فيه إلا كل ما هو خير نتيجة العناية الإلهية المبثوثة في كل جوانبه، أقول إنها بالإضافة إلى تعبيرها عن تلك الروح الرواقية الأصيلة، كان لها آثارها السلبية على العلم والتطور العلمي، فقد احتفظ لنا المؤرخون بقصة معارضة كليانتس لاكتشاف العبقري الفلكي اريستارخوس الساموسي أن الأرض تدور حول محورها وحول الشمس، لقد عارض كليانتس أريستارخوس حينما أعلن ذلك واتهمه أمام الأثينيين بإقلاق راحة الآلهة وبالمروق من الدين لمحاولته أن يزحزح هستيا موطن الكون من مكانها[2]. وبالطبع فقد صدق الأثينيون كليانتس لتعبيره عن مشاعرهم الدينية ورفضوا تصديق الكشف العلمي المثير لأريستارخوس الذي كان يمكن بمقتضاه تجاوز عدة قرون من الجمود العلمي عند نظرية مركزية الأرض التي ظلت سائدة حتى نجح العلماء المحدثون في إعادة نظرية أريستارخوس إلى الحياة وتقديمها كنظرية علمية رصينة على يد جاليليو وكبلر ونيوتن.

ثالثًا: كريسبوس Chrysippus

يعد كريسبوس من أهم فلاسفة الرواق على الإطلاق؛ إذ يعتبره البعض المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية حتى قيل إنه لولاه لما قامت للمدرسة الرواقية قائمة بعدما شهدته من اضمحلال في عهد كليانتس[3]، فقد كان لكريسبوس فضل الدفاع عن المدرسة ضد

---

(1) A. Rivaud, Les Grands Courants De La Pensee Antique, P.174.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 65.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 66.

(3) نفسه، ص 67.

هجمات منتقديها وجمع شمل التلاميذ الرواقيين وزيادة الإقبال عليها، فضلًا عن أنه صاحب الإسهام الأكبر في تأسيس المنطق الرواقي بشهادة ديوجين اللايرتي ومؤرخي المنطق عبر العصور.

أتى كريسبوس بن أبوللونيوس Apollonius إما من مدينة صولي Soli أو من قبرص Tarsus. وقد ولد حسب ديوجين اللايرتي عام 282ق.م[1]، وفي روايات أخرى ولد بين عامي 281 - 277ق.م[2].

(أ) حياته وأساتذته:

وقد توفي بعد أن عاش حوالي ثلاثة وسبعين عامًا. وكان ذلك بين عامي 208 أو 206 ق.م[3]. وقد قيل في سبب وفاته روايات طريفة؛ فقد روي أنه مات من شدة الضحك حينما رأى جحشًا صغيرًا وقد أكل التين الخاص به على طبق الفضة. وفي رواية أخرى أنه مات من إفراطه في الشراب، وقد قيل إنه لما رأى الجحش الصغير وقد أكل التين قال وهو مستغرق في الضحك: والآن أعطوا له شراب النبيذ الخالص حتى يغسل معدته من التين ثم مات[4].

لقد جاء كريسبوس إلى أثينا للاستماع إلى زينون حسب رواية ديوكليس Diucles ومعظم الناس، ثم تتلمذ فيما بعد على كليانتس، ولكنه فيما يروي ديوجين قد اختلف عنهما في معظم الآراء. وقد كان من ذوي القدرات الجدلية الهائلة لدرجة أن البعض قالوا في ذلك لو أن الآلهة كانت بحاجة إلى الجدل لاصطنعوا الطريقة الجدلية لكريسبوس. وقد روي عنه قوله في هذا الصدد إنه ليس بحاجة إلا إلى تقرير المسألة التي يراد البرهان عليها وهو كفيل بأن يجد هذا البرهان عليها[5].

(1) D. L., Op. Cit., Vii-Ch. 7-174, Eng. Trans. P.287.

(2) Zeller (E.), Op. Cit., P.210.

وأيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 67.

(3) D. L., Op. Cit. وأيضًا: Zeller, Op. Cit.

(4) D. L., Op. Cit., P.298. وانظر أيضًا: Lempriere's Dictionary, P.147.

(5) D. L., Op. Cit., P.289. وأيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق.

وقد أخبرنا هيكاتو Hecato أنه قد اتجه إلى المدرسة الفلسفية؛ لأن الثروة التي كان قد ورثها عن والده قد صودرت لصالح الخزينة الملكية. وقد روى أنه كان كثير الكتابة حيث أخبرنا الرواة أنه كان يكتب خمسمائة سطر في اليوم الواحد(1).

وبالإضافة إلى تتلمذ كريسبوس على فلاسفة الرواق وخاصة كليانتس، فقد روى سوتيون Sotion الإسكندراني أنه كان يحضر الدروس التي كان يلقيها اركسيلاوس ولاقيدس في الأكاديمية التي كانت منافسة آنذاك للرواقية. وقد قال ديوجين: إن هذا هو ما يفسر لنا أنه قد كتب «رسالة في مناقب العادة وفي مساوئها» كما يفسر استعماله منهج الأكاديمية في الحديث عن الأحجام والأعداد. كما أن شيشرون قد ذكر شيئًا عن مضمون رسالة كريسبوس هذه التي جمع فيها بعض أقوال الأكاديميين وحججهم على تناقض الحقيقة. وقد أضاف شيشرون أن كارنيادس – وهو من أنصار الأكاديمية الجديدة لم يكن بحاجة إلى أن يخترع حججًا جديدة لهدم معيار الحقيقة، بل كان يكتفي بما أورده كارنيادس في رسالته التي ذكرها(2).

وقد شكك د.عثمان أمين في رواية «سوتيون» عن تتلمذ كريسبوس على فلاسفة الأكاديمية؛ حيث اعتبر أنها مجرد افتراض محض قصد منه أن يفسر لنا وجود نظريات أكاديمية معروضة في مؤلفات كريسبوس، فلعل هذا كان يدل في واقع الأمر على رغبة الأخير في أن يقف تمام الوقوف على حجج خصومه، ويدل على تحريه الدقة في العلم بآرائهم(3).

ولعل في تشكيك أستاذنا د. عثمان أمين في الرواية السابقة ما يدل على أن كريسبوس لم يتلق الفلسفة إلا على يد معلميه الرواقيين. ويبدو أن الروايات القديمة تؤكد ذلك؛ حيث روى ديوجين اللايرتي أنه حينما لامه البعض على عدم ذهابه مع الجمهور

(1) D. L. Op. Cit., Vii-181, Eng. Trans, P.291.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 68. وانظر: D. L., Op. Cit., Vii-184, Eng. Trans., P.298.

(3) نفسه.

للاستماع إلى دروس أرستون Ariston أجابهم قائلًا: «لو أنني قد تابعت الجمهور في ذلك لما درست الفلسفة!»[1].

لقد كان كريسبوس فيما يبدو من الروايات المختلفة حوله شخصية قوية متغطرسة على حد رواية ديوجين الذي أشار في هذا الصدد إلى أنه لم يهد أي من كتاباته إلى أي من الملوك الذين عاصرهم[2]. وفي هذا دلالة على أنه قد خالف العادة التي كانت سائدة في هذا الزمان من اتصال الفلاسفة وصداقتهم للملوك والأمراء؛ فقد كان زينون صديقًا لانتيجون ملك مقدونيا كما ذكرنا، كما كان سفيروس الرواقي قد اتصل بالملك كلومين ثم ببلاط الملك فيلوباتر بالإسكندرية[3].

(ب) مؤلفاته:

كان كريسبوس فيما يروي عنه الأقدمون غزير الاطلاع كثير التأليف، فقد كتب أكثر من سبعمائة كتاب لم يتبق منها سوى شذرات قليلة، وقد اتسعت اهتمامات كريسبوس في هذه المؤلفات حتى قارنه البعض بأرسطو في موسوعيته وتنوع كتاباته بين العلوم المختلفة، لكن أهم هذه المؤلفات قد صبت في الموضوعات التي دار حولها الفكر الرواقي؛ حيث تركز كتاباته في المنطق والطبيعيات والأخلاق، وقد جاء في قائمة ديوجين التي سنورد جانبًا منها فيما بعد حوالي 119 كتابًا في المنطق الكثير منها لا يزيد ما كتبه فيها عن فصل واحد، كما جاء فيها حوالي 43 كتابًا في الأخلاق. والطريف أن هذه القائمة التي أوردها ديوجين - كما سنلاحظ - لم يرد فيه شيئًا عن مؤلفاته في الجوانب الأخرى من اهتماماته، وبالذات في الطبيعيات والإلهيات.

(1) D. L., Op. Cit., Vii-182, P.291.

(2) Ibid., 185, Eng. Trans, P.295.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 96.

وإليك بعض ما ورد في قائمة ديوجين من مؤلفات لكريسبوس[1]:

أولًا: كتاباته المنطقية

(أ) المنطق:

1 – مباحث المنطق.

2 – التعريفات الجدلية المعنونة «إلى مترودورس» – ستة كتب.

3 – عن الحدود المستخدمة في الجدل المعنونة «إلى زينون» – كتاب واحد.

4 – فن الجدل المعنون «إلى اريستا جوراس Aristagoras» – كتاب واحد.

5 – الأحكام الافتراضية المحتملة المعنونة «إلى ديوسكريدس Dioscurides» – أربعة كتب.

(ب) المنطق الذي يتعامل مع الموضوع المادي:

*** المجموعة الأولى:**

1 – عن الأحكام Of Judgments – كتاب واحد.

2 – عن الأحكام المركبة أو التي ليست بسيطة – Not Simple – كتاب واحد.

3 – عن الأحكام المركبة. Of The Complex Jud المعنونة «إلى أثينادس Athenades» – كتابان.

4 – عن الأحكام السالبة المعنونة «إلى اريستاجوراس» – ثلاثة كتب.

5 – عن الأحكام الموجبة المعنونة «إلى أثينودورس Athenodorus» – كتاب واحد.

6 – عن الأحكام المعبر عنها بمعاني المنع أو عدم الوجود Privation المعنونة «إلى ثياروس Thearus» – كتاب واحد.

(1) D. L., Op. Cit., Vii-(190-202), Eng. Trans, Pp.299-319.

7 – عن الأحكام المبهمة (غير المعرفة). Indefinite Jud المعنونة «إلى ديون Dion» – ثلاثة كتب.

8 – في أنواع الأحكام غير المُعرفة – أربعة كتب.

9 – في أحكام الزمن التام Perfect Tense – كتابان.

*** المجموعة الثانية:**

1 – عن الأحكام الانفصالية الصادقة – True Dis Junctive المعنونة «إلى جورجبيدس Gorgippides» – كتاب واحد.

2 – عن الأحكام الشرطية الصادقة True Hypothetical المعنونة «إلى جورجبيدس Grorgippides» – أربعة كتب.

3 – في الحجة التي تستخدم ثلاث حدود المعنونة أيضًا «إلى جورجبيدس» – كتاب واحد.

4 – في أحكام الإمكان Possibility المعنونة «إلى كليتوس Clitus» – أربعة كتب.

5 – رد على عمل فيلو عن المعاني A Reply To The Work Of Philo On Meanings – كتاب واحد.

6 – في مسألة: ما الأحكام الزائفة .False Judg – كتاب واحد.

*** المجموعة الثالثة:**

1 – عن الحتميات (الإلزاميات) Of Imperatives – كتابان.

2 – عن طرح التساؤلات – كتابان.

3 – عن الاستقصاء (البحث) Of Inquiry – أربعة كتب.

4 – ملخص في الاستجواب والبحث. Interrogationand Inq – كتاب واحد.

3 - عن الألفاظ والأساليب الشاذة المعنونة «إلى ديون» - أربعة كتب .

4 - عن الحجة المتسلسلة Of The Sorites Argument مطبقة على الكلام المنطوق - كتاب واحد .

5 - في الكلام المغلوط On Sonlecistic - كتاب واحد .

6 - في الجُمل المغلوطة On Solecisms Sentences المعنونة «إلى ديونيسيوس» - كتاب واحد.

7 - الجمل المخالفة للاستخدام العادي،كتاب واحد.

8 - قول Diction معنونة «إلى ديونيسيوس»، كتاب واحد.

*** المجموعة الثانية:**

1 - عن عناصر الكلام أو الكلمات المنطوقة، خمسة كتب.

2 - عن تنظيم الكلمات المنطوقة، أربعة كتب.

3 - عن تنظيم أو عناصر الجمل المعنونة «إلى فيليب Philip»، ثلاثة كتب.

4 - عن عناصر الخطاب المعنونة «إلى نيكياس Nicias»، كتاب واحد.

5 - عن الحد النسبي، كتاب واحد.

*** المجموعة الثالثة:**

1 - ضد أولئك الذين يعارضون القسمة Division، كتابان.

2 - في الصور الغامضة للخطاب المعنونة «إلى أبوللاس Appollas»، أربعة كتب.

3 - في الالتباسات المجازية On Figurative Ambiguities،كتاب واحد.

4 - عن الالتباس في ضروب الأقيسة الشرطية، كتابان.

5 - رد على عمل بانيثودس Panthoides في الالتباسات Ambiguities، كتابان.

6 – مدخل لدراسة الالتباسات، خمسة كتب.

7 – ملخص للعمل عن الإلتباسات، معنونة «إلى ابكراتيس Apicrates»، كتاب واحد.

8 – مواد جمعت من أجل المقدمة لدراسة الالتباسات، كتابان.

(د) المنطق الخاص بالأقيسة والشروط والضروب:

*** المجموعة الأولى:**

1 – كتاب الحجج والضروب المعنون «إلى ديوسكريدس Dioscurides»، خمسة كتب.

2 – عن الأقيسة، ثلاثة كتب.

3 – عن بناء أو تركيب الضروب Of The Construction Of Moods، معنون «إلى ستيساجوراس Stesagoras»،كتابان.

4 – مقارنة الحجج المعبر عنها في الضروب، كتاب واحد.

5 – عن الاستدلالات Of Inferences معنونة «إلى أريستاجوراس»، كتاب واحد.

6 – كيف أن نفس القياس يمكن أن يستنبط منه ضروب عديدة؟، كتاب واحد.

7 – رد على الاعتراضات ضد تحليلات الأقيسة، ثلاثة كتب.

8 – رد على عمل فيلو Philo's Work عن الضروب معنونة «إلى تيموستراتوس Timostratus»، كتاب واحد.

9 – مجموعة الكتابات المنطقية، معنونة «إلى تيموقراطس Timocrates وفيلوماتيس Philomathes»، نقدًا لأعمالهم عن الضروب والأقيسة، كتاب واحد.

*** المجموعة الثانية:**

1 – في الحجج القاطعة (الجازمة) .On Conclusive Argu، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

2 – في الأقيسة الأولية غير المبرهنة، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

3 – في تحليل الأقيسة، كتاب واحد.

4 – عن قواعد الأقيسة، كتاب واحد.

5 – عناصر الأقيسة، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

6 – عن الأقيسة ذات الأشكال المغلوطة، خمسة كتب.

7 – أبحاث في الضروب، معنونة «إلى زينون وفيلوماتيس Philomathes»، كتاب واحد.

*** المجموعة الثالثة:**

1 – في الحجج المتغيرة، معنونة «إلى أثينادس Athenades»، كتاب واحد (وهو كتاب مزيف – منتحل).

2 – الحجج المتغيرة التي تخص المعنى، ثلاثة كتب (مزيفة أيضًا).

3 – رد على امينياس «الأقيسة الانفصالية»، كتاب واحد.

*** المجموعة الرابعة:**

1 – الأقيسة الشرطية على القوانين، معنونة «إلى ميليجر Meleager»، كتاب واحد.

2 – الأقيسة الشرطية التي تستخدم كمقدمة، كتابان.

3 – الأقيسة الشرطية المكونة للنظريات، كتابان.

4 – حلول للحجج الشرطية عند هيدلوس، Hedylus، كتابان.

5 – حلول للحجج الشرطية للإسكندر، ثلاث كتب (مزيف – منتحل).

6 – في شرح الرموز On Explanatory Symbols، معنونة «إلى لاؤداماس Laodamas»، كتاب واحد.

*** المجموعة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة:**

تتضمن عشرين كتابًا من المؤلفات المنطقية عن الحجج المغالطية والألغاز والحجج السالبة وكتبًا للرد عليها ومناقشة أصحابها .

*** المجموعة التاسعة:**

1 - عن المغالطات المنطقية Of Sophisms، معنونة «إلى هيراقليدس Heraclides وPollis»، كتابان.

2 - عن الألغاز الجدلية OfDialectic Puzzles، معنونة «إلى ديوسكوريدس Dioscurides»، خمسة كتب.

3 - رد على منهج اركسيلاوس Arcesilaus، مهدى إلى سفايروس Sphaerus، كتاب واحد.

*** المجموعة العاشرة:**

1 - هجوم على الحس المشترك، معنونة «إلى مترودورس»، ستة كتب.

2 - دفاع عن الحس المشترك، معنونة «إلى جورجبيدس Gorgippides»، سبعة كتب.

ثانيًا: كتاباته الأخلاقية

(أ) كتابات تتناول تصنيف المفاهيم الأخلاقية:

*** المجموعة الأولى:**

1 - مجمل النظرية الأخلاقية، معنونة «إلى ثيوبوروس Theoporos»، كتاب واحد،

2 - المباحث الأخلاقية، كتاب واحد.

3 - المقدمات المحتملة للمبادئ الأخلاقية، معنونة «إلى فيلوماتس Philomathes»، ثلاثة كتب.

4 - تعريفات الخير أو الفاضل، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

5 - تعريفات السيئ أو الشرير، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

6 - تعريفات الوسط الأخلاقي، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

7 - تعريفات الأفكار الرئيسية Generic Nations في الأخلاق، معنونة «إلى مترودورس»، سبعة كتب.

8 - تعريفات مرتبطة بالفروع الأخرى من العلم، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

* **المجموعة الثانية:**

1 - عن التشبيهات Of Similes، معنونة «إلى أرستوكليس Aristocles»، ثلاثة كتب.

2 - عن التعريفات، معنونة «إلى مترودورس»، سبعة كتب.

* **المجموعة الثالثة:**

1 - حساب احتمالات مساندة التعريفات، معنونة «إلى ديوسكوريدس»، كتابان.

3 - عن التصنيفات، كتاب واحد.

4 - عن المتضادات Of Contraries، معنونة «إلى ديونيسيوس»، كتابان.

5 - عن الأجناس والأنواع ومعالجة المتضادات، كتاب واحد.

* **المجموعة الرابعة:**

1 - عن الاشتقاقات الجوهرية Of Etymological Matters، معنونة «إلى ديوكليس»، سبعة كتب.

2 - ملاحظات عن الاشتقاق، معنونة «إلى ديوكليس»، أربعة كتب.

* **المجموعة الخامسة:**

1 - عن الأمثال (الأقوال المأثورة) Of Proverbs، معنونة «إلى زينودوتس Zenodots»، كتابان.

2 - عن القصائد Of Poems، معنونة «إلى فيلوماتيس»، كتاب واحد.

3 - في الطريقة الصحيحة لقراءة الشعر، كتابان.

4 - رد على الكريتيين Crities، معنونة «إلى ديودورس»، كتاب واحد.

(ب) كتابات تتناول الحس الشائع ومنابع العلوم والفضائل:

*** المجموعة الأولى:**

1 - ضد تحسين (ترميم) الصور الملونة Paintings، معنونة «إلى تيموناكس»، كتاب واحد.

2 - كيف نسمي أي شيء ونكوِّن مفهومًا عنه؟، كتاب واحد.

3 - عن المفاهيم أو التصورات Conceptions، معنونة «إلى لاؤداماس Laodamas»، كتابان.

4 - عن الرأي أو الظن، معنونة «إلى بيثوناكس Pythonax»، ثلاثة كتب.

5 - براهين على أن الرجل الحكيم لا يستمسك بالآراء، كتاب واحد.

6 - عن الإدراك (الفهم)، عن المعرفة وعن الجهل، أربعة كتب.

7 - عن العقل، كتابان.

8 - عن استعمال العقل، معنونة «إلى ليبتينس Leptines».

*** المجموعة الثانية :**

1 - عن الجدل، معنونة «إلى اريستوكريون Aristocreon»، أربعة كتب.

2 - عن الاعتراضات الموجهة ضد المجادلين، ثلاثة كتب.

3 - عن الخطابة، معنونة «إلى ديوسكوريدس Dioscurides»، أربعة كتب.

*** المجموعة الثالثة:**

1 - عن الحالة السوية، أو العادة، عن العقل، معنونة «إلى كليون Cleon»، ثلاثة كتب.

2 - عن الفن واللافني Of Art And The Inartistic، المعنون «إلى اريستوكريون»، أربعة كتب.

3 - عن الفرق بين الفضائل، معنونة «إلى ديودوروس»، أربعة كتب.

4 – عن مميزات الفضائل المتعددة، كتاب واحد.

5 – عن الفضائل، معنونة «إلى بولليس Pollis»، كتابان.

(جـ) كتابات عن الأشياء الخيرة والشريرة:

*** المجموعة الأولى:**

1 – عن الخير أو القيم الجميلة والسرور، معنونة «إلى أريستوكريون»، عشرة كتب.

2 – البراهين على أن السرور ليس الغاية النهائية للفعل، أربعة كتب.

3 – براهين على أن السرور ليس هو الخير، أربعة كتب.

4 – عن الحجج التي تستخدم عادة بدلًا من السرور.

وبالطبع فهذه القائمة المطولة من كتب كريسبوس التي وضعها ديوجين لم تسلم من انتقادات النقاد؛ حيث جاءت مضطربة فاختلط فيها المنطقي بالأخلاقي والعكس أحيانًا رغم أن ديوجين أكد من البداية أنه سيقدم القائمة مرتبة حسب موضوعاتها. وقد شكك إميل بربيه في كتابه عن كريسبوس في أن يكون الفيلسوف نفسه هو مصدر هذا الفهرس لمؤلفاته، ورأى أنه ربما يكون من وضع أحد أمناء المكتبات القديمة الذين يجهلون أهم معاني الفلسفة الرواقية[1].

ورغم هذه الانتقادات التي وجهت إلى هذه القائمة من مؤلفات كريسبوس التي ربما يكون بعضها منتحلًا، وبعضها مزيفًا وبعضها مكررًا، إلا أنها قد كشفت عن مدى سعة أفق صاحبها وشدة تركيزه على القضايا المنطقية والأخلاقية والمعرفية في هذه الكتابات. كما كشفت عن قدراته الجدلية الفائقة التي جعلته يشتبك في معارك جدلية عديدة سواء مع معارضي الفلسفة الرواقية بجوانبها المختلفة، أو مع أقرانه من الرواقيين أو مع المعاصرين له عمومًا.

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 71 - 72. وراجع: Brehier (E): Chrysippe, P.20-22.

وعلى أي حال، فإن من أهم جوانب النقص في القائمة التي أثبتها ديوجين لمؤلفات كريسبوس، أنها لم تشتمل على ما كتبه في الطبيعيات، وقد ذكر له بربيه نقلًا عن شيشرون ومصادر أخرى عدة مؤلفات في الطبيعيات والأخلاق، منها[1]:

1 - رسالة في النفس.

2 - رسالة في الآلهة.

3 - رسالة في القضاء والقدر.

4 - رسالة في العناية.

5 - رسالة في الأهواء.

6 - رسالة في الفرق بين الفضائل.

7 - رسالة في الجمهورية .

والحقيقة التي ينبغي أن نذكرها أن ديوجين اللايرتي قد ذكر بعض هذه المؤلفات وغيرها في سياق حديثه عن كريسبوس وفلسفته[2]، وإن كان لم يضعها ضمن التصنيف الكامل لمؤلفات كريسبوس.

(جـ) لمحات من آرائه المنطقية والفلسفية:

لقد حمل كريسبوس كما أشرنا سابقًا عبء إعادة بناء المذهب الرواقي بعد نجاحه في الدفاع عن حملات المهاجمين ضده؛ فقد وفق كريسبوس في الرد على مهاجمي المدرسة سواء من الأبيقوريين أو من الشكاك الذين اكتظت بهم أكاديمية أفلاطون في عصره، وبالذات موقف الأخيرين النقدي؛ حيث كان على كريسبوس أن يناهض

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 72.

(2) انظر على سبيل المثال: D. L., Op. Cit., Vii (187-189), Eng. Trans, P.297.

حيث يذكر له ديوجين: كتاب «عن فلاسفة الطبيعة القدامى»، وكتاب «الجمهورية»، وكتاب «عن العدالة» وغيرها.

أدلتهم ويقارع حججهم بما لا يقل عنها في القوة والبراعة؛ مما اضطره إلى أن يبتدع منطقًا جديدًا دقيقًا؛ مما أكسبه قدرة جدلية فائقة. وقد نجح كريسبوس ليس فقط في صد هجمات هؤلاء وتوضيح المسائل الغامضة حتى عند أساتذته زينون وكليانتس، فقد كان له في ذلك فضل بناء المنطق الرواقي وتقديم معيار واضح للمعرفة واليقين، وكذلك كان له فضل بناء علم النفس الرواقي. ولا شك أنه نجح - فيما يقول د.عثمان أمين - في تنظيم المذهب الرواقي وبسطه بسطًا ثبتت به دعائم الرواقية على مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين السكندري فقوض بفلسفته جميع المذاهب المادية(1).

ففي مجال المنطق استطاع كريسبوس أن يطور ما بدأه مناطقة المدرسة الميجارية البارزين (أبوليدس، ديدرو - وفيلون) وماتعلمه زينون من ثانيهم، حتى أنه نسب إليه وإلى الرواقيين ما سبق أن اكتشفه المناطقه الميجاريون؛ فقد تعهد الرواقيون - وخاصة كريسبوس - المنطق بالرعاية خلال فترة طويلة حسب تعبير بوشنسكي حتى أصبح منطقًا رواقيًا، بينما كان الأكثر صحة أن يسمى بالمنطق الميجاري - الرواقي(2).

وعلى أي حال فقد عرف كريسبوس على مدار العصور القديمة كمنطقي بارز(3)، رغم أن معظم ما كتبه قد فقد إلا أن مجرد الاطلاع على قائمة مؤلفاته المنطقية السابق - ذكرها تكشف بما لا يدع مجالا للشك أنه كان بالفعل منطقيًا بارزًا اهتم بالبحث في كل المباحث المنطقية بدءًا من تحليل صور الكلام (الخطاب) والتصورات المنطقية، حتى بناء القضايا والأقيسة وخاصة الشرطية منها سواء القضايا والأقيسة الشرطية المتصلة أو القضايا والأقيسة الشرطية المنفصلة وضروبها المختلفة. كما كشفت اهتمامه أيضًا بالبحث في المغالطات المنطقية والألغاز الجدلية والرد على أصحابها. وقد كان له فضل كبير في مجال دراسة ما سمي لديه بالالتباس؛ حيث كتب مدخل إلى الالتباس، وكتب

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 75.

(2) بوشنسكي: المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1996، ص 198.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، ص 199.

عن الالتباسات المجازية، وتحدث عن الالتباس في ضروب الأقيسة الشرطية. وقد تمحورت الكثير من كتاباته المنطقية حول الرد على معاصريه من مختلف الاتجاهات الفكرية من ذوي الاهتمامات المنطقية، ونظرة واحدة إلى عناوين تلك المؤلفات المنطقية لكريسبوس تكشف عن أسماء هؤلاء المناطقة الذين واجههم كريسبوس أو دخل معهم في مناقشات منطقية.

وقد اهتم كريسبوس أيضًا بالبحث في القضايا المختلفة والضرورية؛ حيث واصل اهتمام كلٍّ من ديدرو وفيلون الميجاريين في هذا الصدد، وربما حسب ما يرى بوشنسكي يكون قد اتفق مع فيلون في بعض ما ذهب إليه حول معنى القضية الضرورية والممكنة؛ حيث كان فيلون يرى «أن القضية تكون ممكنة في حال ما إذا كانت فقط تسمح بالصدق بطبيعتها الداخلية، بينما القضية الضرورية بأنها ما تكون صادقة ولا تسمح بالكذب في طبيعتها الذاتية»[1]. أما كريسبوس فقد ذهب إلى أن القضية الممكنة هي التي تسمح بالوجود الصادق شريطة ألا تمنع الظروف الخارجية وجودها الصادق. بينما القضية الضرورية فهي التي تكون صادقة ولا تسمح بوجود الكذب أو تكون ممتنعة من الكذب عن طريق الظروف الخارجية[2].

وقد ذكر ديوجين اللايرتي أن كريسبوس قد استخدم حججًا منطقية، مثل[3]:

«ماليس في المدينة، فليس في البيت أيضًا

لا بشر في المدينة

إذن فلا بشر في البيت».

---

(1) انظر: نفسه، ص 209 - 211.

(2) نفسه، ص 211.

(3) D. L., Op. Cit., Vii (186-187), Eng. Trans. P.295-297.

وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 70 - 71.

وأيضًا:

«يوجد رأس ما

وذلك الرأس ليس لك

إذن فهناك رأس ليس لك

وإذن فأنت بدون رأس».

وكذلك:

«إذا كان شخص ما في ميجارا فهو ليس في أثينا

والآن لايوجد أحد في ميجارا

إذن لا يوجد أحد في أثينا».

وأيضًا:

«إذا قلت شيئًا فإنه يخرج من بين شفتيك

وأن تقول عربة

إذن فهنالك عربة تمر من بين شفتيك».

وكذلك:

«إذا لم تكن أبدا قد فقدت شيئًا، فأنت ما زلت تملكه

ولكنك لم تفقد أبدًا قرونًا

إذن فأنت لك قرون».

وبالطبع فإن هذه الحجج تكشف مدى اهتمام كريسبوس بنمط آخر من القضايا غير نمط القضايا في المنطق الأرسطي، هي القضايا الشرطية التي تهتم بالجانب المادي وقياس الصدق على ما في الواقع المادي. وليس فقط بالصدق الصوري الذي كان أهم ما تميز به المنطق الأرسطي.

أما في مجال الفلسفة، فلا يمكن الحديث بصورة دقيقة أو موثقة عن آرائه الفلسفية؛ حيث إن كل ما يبدو من قائمة مؤلفاته التي فقدت أنه قد اهتم بالبحث في معنى الفضيلة والخير والسرور، وميز بين الفضائل المتعددة، كما اهتم بمناقشة مجمل النظريات الأخلاقية السابقة على النظرية الرواقية أو المعاصرة لها، وقدم رأيه حول المبادئ الأخلاقية، وناقش قضية الوسط الأخلاقي. كما اهتم أيضًا بموضوع النفس، وقدم فيما يبدو نظرية في الأهواء والانفعالات، كما ناقش قضية القضاء والقدر والعناية الإلهية، كما بحث في قضايا المعرفة وركز على المعرفة العقلية واستخدم العقل، كما كتب عن الحس الشائع ومنابع المعرفة العلمية، كما تكشف هذه القائمة لمؤلفاته أيضًا عن بعض اهتمامه بموضوعات فلسفة الفن والجمال؛ حيث كتب عن القصائد وكيفية القراءة الصحيحة للشعر، كما كتب عن الفنون الجميلة، وبالذات فن التصوير وكيفية ترميم الصور القديمة الملونة.

وقد أفادنا القدماء وخاصة ديوجين اللايرتي عن أسلوبه في تلك الكتابات الفلسفية؛ حيث قالوا إن أسلوبه كان فظًّا غليظًا، وكان يستخدم لغة غير مهذبة وشائنة. وقد ضربوا لنا أمثلة على ذلك؛ فقد ذكر ديوجين أنه قد تفوه في مؤلفه عن «فلاسفة الطبيعة الأقدمين» في حوالي السطر الستمائة بألفاظ بذيئة لا تليق بجلال الآلهة عن قصة «هيرا» و«زيوس». إنه قد استخدم لغة لا تليق إلا بأبناء الشوارع وليس بأولئك المؤمنين المتقين المؤمنين بالآلهة[1].

ومن قبيل آرائه المتطرفة التي تعبر عن جرأته وعدم التزامه بالمبادئ الأخلاقية السائدة في عصره، قوله في مؤلفه «الجمهورية» بالسماح بالزواج من الأقربين؛ حيث أجاز زواج الأمهات من أبنائهم وأخواتهم، والإخوة بالأخوات، والآباء من الأبناء... إلخ، وقوله في الكتاب الثالث من مؤلفه عن «العدالة» في السطر الألف - بالسماح بأكل جثث الموتى[2].

(1) D. L., Op. Cit., Vii (187-188), Eng. Trans P.297.

(2) Ibid.

وبالطبع فإن هذا الأسلوب الفظ واللغة غير المهذبة التي استخدمها كريسبوس، وكذلك تلك الآراء المتطرفة الجريئة التي أعلنها، لا ينبغي أن يمنعانا عن الاعتراف بفضل كريسبوس على المذهب الرواقي. كما لا ينبغي أن تصرفنا عن النظر إلى آرائه الإيجابية وإبداعاته المنطقية والفلسفية. وقد حدثنا شيشرون عن بعض هذه الآراء الإيجابية في مجال الفلسفة، فقال إن كريسبوس يعد صاحب النظرية التي تفرق بين العلل الأولى والعلل الثواني، تلك النظرية التي نجح من خلالها في التوفيق بين نظرية القضاء والقدر وبين فكرة المسئولية والحرية الأخلاقية؛ حيث قال إن القضاء المحتوم إنما ينصب على العلل الثواني. أما ميولنا فهي العلل الأولى؛ حيث إنها في مقدورنا ونحن أحرار في توجيهها حسبما نشاء[1].

(1) نقلًا عن: عثمان أمين، نفس المرجع، ص 72.

الفصل الثاني

المنطق ونظرية المعرفة

تمهيد: مفهوم الفلسفة ـ وأقسامها:

لقد لخص لنا شيشرون معنى الفلسفة عند الرواقيين قائلًا إنها تمثل العلم بالأمور الإلهية والأمور البشرية(1) معًا، ولما كان العقل في اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهي وعالم البشر، فقد صح أن يقال في تعريف الفلسفة؛ بأنها علم الموجودات العاقلة، وبعبارة أخرى هي علم الأشياء كلها لأن الأشياء الطبيعية مندمجة عندهم في الأشياء الإلهية، كما أن البشر هم جزء من عالم الأشياء الطبيعية، وإن تميزوا بالعقل الذي يقربهم شيئًا ما من العالم الإلهي.

إن المذهب الرواقي يقسم الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء؛ أولها يتعلق بالطبيعيات والآخر يتعلق بالأخلاق والثالث يتعلق بالمنطق. وقد كان زينون أول مَن صاغ هذا التقسيم لأجزاء المذهب الفلسفي الرواقي في شرحه للمذهب، وكذلك فعل كريسبوس في الكتاب الأول من عرضه للمذهب، وكذلك في الكتاب الأول من كتابه عن «الطبيعيات». وأيضًا هذا ما قاله أبو للودورس وسيلوس Syllus– في الجزء الأول من كتابهما «مدخل إلى المذهب الرواقي»، وكذلك أيضا قال ايدروموس Eudromus في عناصر رسالته عن

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 84.

الأخلاق، وكذلك فعل أيضًا ديوجينز البابلي Diogenes the Baylonian وبوسيدونيون Posidonius[1].

إذن لقد اتفق الرواقيون القدامى تقريبًا على هذا التقسيم الثلاثي لأجزاء الفلسفة الرواقية. ومن الواضح أنهم قد دمجوا نظرية المعرفة في المنطق، بينما نظروا إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق كجزئين مستقلين.

ولقد اتفق الرواقيون كذلك على أن العلاقة بين هذه الأجزاء الثلاثة علاقة عضوية وطيدة لدرجة أنهم شبهوا الفلسفة بالكائن الحي؛ فالمنطق يوازي فيه العضلات والعظم، والأخلاق فيه هي اللحم. أما فلسفة الطبيعة فهي أشبه بنفس هذا الكائن الحي. كما أنهم شبهوها أيضًا بالبيضة؛ المنطق يمثل قشرتها الخارجية، وتأتي بعده الأخلاق التي تمثل البياض، ثم تأتي فلسفة الطبيعة التي تمثل المركز أو صفار البيضة. وقد شبهوا الفلسفة كذلك بأنها كالحديقة المثمرة؛ فالمنطق يمثل سياجها أو سورها الخارجي، والأخلاق هي غلتها، والطبيعيات طينها وأشجارها. إنها – أي الفلسفة – أشبه عندهم أخيرا بمدينة محصنة مسورة ومحكمة بالعقل[2].

إن أقسام الفلسفة عند الرواقيين متحدة فيما بينها اتحادًا لا ينفصم؛ فلا يوجد جزء منها منفصلًا عن الآخر، ولكنها – فيما يقول ديوجين اللايرتي –: مختلطة أو ممتزجة معًا، وليست كما يعلمها البعض منفصلة. ولو أن بعض الرواقيين يبدأون تدريسهم بالمنطق، ثم يتبعونه بتدريسهم للطبيعيات وينتهون بتدريس الأخلاق. ومن بين هؤلاء كان زينون وكريسبوس و أرخيديموس Archedemus أيدروموس[3] Audromus. ولكن ديوجينز البطلمي كان يبدأ من الأخلاق، بينما كان أبوللودورس يضع الأخلاق في المرتبة الثانية. أما بانيتيوس Panaetius وبوسيدونيوس Posidonius فكانا يبدآن بالطبيعيات. وهذا ما أخبرنا به فانياس Phanias تلميذ الأخير في الكتاب الأول من كتابه «محاضرات بوسيدونيوس»[4].

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 39, Eng. Trans. P.149-150.

(2) Ibid., 40, Eng. Trans. P.150.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 41, P.150.

أما كليانتس فلم يكن يعتبر أن أقسام الفلسفة ثلاثة، بل كان يعتبرها ستة أجزاء أهمها: الديالكيتك، الخطابة،السياسة، الطبيعيات والإلهيات(1). وقد خاض بعض الرواقيين في بيان تفاصيل أكثر لهذه الأقسام الثلاثة أو الستة؛ فقد قسم البعض الجزء المنطقي إلى علمين؛ علم الجدل وعلم الخطابة. بينما أضاف البعض تقسيمه إلى قسمين أحدهما يتعامل مع التعريفات، والآخر يختص بعلم القواعد أو المعايير. أما القسم الخاص بالقواعد والمعايير فهو يعنى باكتشاف الحقيقة. ومن خلال ذلك تتضح التصورات المختلفة التي نمتلكها. وعلم نفس النمو يستخدم القسم الخاص بالتعريفات كأدوات للتعرف على الحقيقة، فالتعريفات للحقائق هي التي نمسك بها عن طريق تلك التصورات العامة التي نمتلكها(2).

وهكذا يخوض الرواقيون في إبراز تفاصيل أكثر للعناصر المختلفة لأجزاء أو لأقسام الفلسفة لديهم؛ حيث تشتق النتائج من المقدمات، وتعود هذه إلى تلك؛ بحيث تبدو لك أقسام الفلسفة لديهم (المنطق - الطبيعيات والأخلاق) كوحدة واحدة تتراتب أجزاؤها وتتداخل عناصرها؛ بحيث يبدو لك الجزء وكأنه يكشف عن الكل، ويبدو لك الكل من خلال الكشف عن عناصره وتفاصيله. وبالطبع يختلف كل واحد من الرواقيين في نقطة البداية التي ينطلق منها، لكنهم في النهاية يشرحون أو يوضحون أو يتفلسفون عن نفس الموضوعات وبنفس الطريقة، وإن بدا بينهم بعض الاختلاف في ترتيب هذه الموضوعات أو في الطريقة التي يصلون منها إلى نفس النتائج.

أولًا: المنطق

(أ) بين المنطق والجدل والخطابة:

اهتم الرواقيون بمجال المنطق اهتمامًا واسعًا وعدوه بوجه عام آلة الفلسفة، وكانوا يعرفونه بأنه «علم القضايا التي قد تكون صادقة أو كاذبة أو لا تكون»(3). وما يقال على

(1) Ibid.

(2) Ibid., 42, P.150.

(3) Ibid.

القضايا يقال على أجزائها؛ إذ إن موضوع المنطق عمومًا عندهم هو دراسة الحجج وأجزائها ألفاظًا وقضايا؛ وهدفه هو الوصول إلى معرفة الطرق البرهانية.

وقد ميز الرواقيون إلى حد ما بين علم المنطق (علم التعريفات الدقيقة والطرق البرهانية) وبين الجدل والخطابة؛ حيث إن الجدل Dialectic هو علم المناقشة الصحيحة بواسطة السؤال والجواب، بينما الخطابة Rhetoric هي علم الحديث حول الأشياء التي تظهر بوضوح من خلال الحديث المباشر البسيط[1].

أما الخطابة فلها عندهم ثلاثة أقسام؛ هي الخطاب التداولي Liberative والخطاب القضائي Forensic وخطاب المديح Panegyric. أما الجدل فيدور حول موضوعين رئيسيين؛ موضوعات الخطاب الجدلي واللغة المستخدمة فيه. وتنقسم هذه الموضوعات الجدلية إلى التصورات وكل ما يترتب عليها من تعبيرات مختلفة، القضايا المتضمنة فيها ونواتجها: المحمولات، الحدود الصحيحة أو المعكوسة، الأجناس والأنواع، الحجج وضروبها، الأقيسة والمغالطات الناتجة عن مضمون الاستدلال أو اللغة. وهذه تشتمل أيضًا على الحجج الصادقة والزائفة والمنفية[2].

أما الموضوع الرئيسي الثاني الذي يخص الجدل فهو المتعلق باللغة ويتضمن: اللغة المكتوبة وأجزاء الكلام مع مناقشة الأخطاء في تركيب الكلام المفردة، الأقوال الشعرية، الالتباسات في الأقوال الشفهية، والإدغام والموسيقى، وذلك بتحليل بعض فقرات مما كتبه الكتاب، في الحدود والفقرات والأسلوب[3].

(ب) نظريتهم في اللغة واللكتون – Lecton:

وعلى أي حال فقد قدم الرواقيون نظرية دقيقة ومعقدة في الصلة بين الفكر واللغة، فقد كانوا يرون فيما يبدو أن اللغة والفكر متطابقان، وذلك هو ما دعاهم إلى هذا الاهتمام

(1) Ibid.

(2) Ibid., 43 - 44, Eng. Trans. P.153 - 155.

(3) Ibid., 44, P.155.

الواسع بدراسة اللغة من أجل المنطق؛ حيث كانوا يعتقدون - كما أشرنا ضمنًا فيما سبق - أن الجدل يبحث فيما يدل به أي اللفظ وفيما يدل عليه أي المعنى (أي في الدال والمدلول). وقد كانوا يرون أن اللغة ليست مقصورة على الأصوات التي تصدر عن الفم وتستطيع الكتابة أن تمثلها، فمثل هذه الأصوات قد لا يكون لها معنى ومن ماهية اللغة أن تعبر عن معنى. والحقيقة أن اللغة توجد حتى ولو لم يكن هناك الكلام الملفوظ. فهناك كلام داخلي نفساني يكفي لاستعمال الفكر وهو غير الكلام الخارجي الملفوظ، ذلك الذي يعد أحد مظاهر الفكر المعبر عنه في هذا الكلام الملفوظ. والرواقيون يتحدثون في هذا الإطار الغامض عن شيء ما بين الكلمات التي ينطق بها الفم وبين المعاني التي يعرفها الفكر وهو تلك الصور المجردة اللامادية التي يسمونها «اللكتا»، وهو اسم يصعب أن نجد له - فيما يقول د.عثمان أمين -: مرادفًا عربيًّا، وقد يصح أن نسميه «المعبر عنه»، واللكتون Lecton هو ما يقصد باللفظ أعني ما يخطر ببالنا عند سماعه ولا يدركه الغريب عن لغتنا وهو ليس بشيء حقيقي موجود في الخارج، بل هو من الأشياء التي لا وجود لها إلا في الذهن. ومن أجل ذلك ميز الرواقيون في مباحثهم بين ثلاثة أمور؛ (1) الكلام Logos وهو مجموع الحروف الملفوظة أو المكتوبة. (2) مدلول الكلام أو مضمون الفكر وهو الذي يسمى لكتون Lecton، وهو بمثابة الوسط بين المفكر فيه والكلام الخارجي. (3) موضوع الكلام وهو الشيء الخارجي الحقيقي؛ فموضوع كلمة «الرواق» هو تلك الردهة المنقوشة التي كان يلقي فيها زينون دروسه[1].

ولا شك أن هذه النظرية الطريفة في العلاقة بين اللغة والفكر كانت من أكثر جوانب فلسفتهم اللغوية والمنطقية تعقيدًا، لكنها تتشابك بالطبع مع نظريات شبيهة لأرسطو في كتابيه «المقولات» و «العبارة»، كما تمهد للأبحاث الحديثة والمعاصرة في علم الدلالة والتراكيب... إلخ.

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 122 - 123.

(جـ) نظرية المقولات:

لقد قدم الرواقيون نظرية في التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء، وهي النظرية التي عرفت منذ أرسطو بنظرية المقولات. وفي هذه النظرية اختلفوا مع أرسطو في نظريته عن المقولات العشرة؛ حيث اعتبروها فيما يبدو تحتوي زيادات لا داعي لها؛ فإن كانت النظرية الأرسطية قد قامت على التمييز بين مقولة الجوهر وهي المقولة الأساسية التي تمثل الموضوع الرئيسي لأي حديث كان وبين المقولات التسع الأخرى باعتبارها أعراضًا. أقول إذا كانت النظرية الأرسطية تقوم على هذا التمييز، فإن النظرية الرواقية تقوم أيضًا على التمييز بين مقولة الحامل أو السند أو المقوم أو بوجه عام الشيء الحقيقي أو ما هو جسمي، وبين مقولات ثلاث أخرى تقع في مجال اللاجسميات هي مقولات الصفة والحال والنسبة. وهذا التمييز يختلف عن التمييز الأرسطي؛ نظرًا لأن «الحامل» الذي هو المادة بلا صفات، و«الصفة» التي تعين فروقًا في المادة كلاهما عند الرواقية يعد جوهرًا[1]. ومن هنا عبر كوبلستون عن المقولة الأولى بالسند أو الحامل، وعبر عن الثانية بأنها الصفة الجوهرية، وعبر عن الثالثة بأنها الصفة العارضة (أي الحال)، بينما عبر عن المقولة الرابعة بأنها الصفة النسبية العارضة[2]. إذن فالحامل وصفته الجوهرية هما جوهران؛ ومن ثمّ فهما جسمان في جسم واحد. ومن هنا فقد حق لأفلوطين أن يقول في توصيفه للمذهب الرواقي بأنه لا يوجد فيه إلا المادة[3].

(د) نظريتا القضايا والأقيسة الشرطية:

أصبح من المعروف أن القضايا عند الرواقيين ليست هي القضايا الأرسطية؛ حيث إن القضية في مفهوم الرواقيين هي دائمًا قضية مركبة، وهذه القضايا المركبة عادة ما كانت تتخذ عندهم صور القضية الشرطية؛ والقضية الشرطية المركبة لديهم اتخذت صورتين

(1) انظر: نفسه، ص 128.

(2) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 516.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 128 - 129.

هما؛ القضية الشرطية المتصلة التي تتخذ من الرابطة – إذا.. إذن.. صورتها اللزومية؛ حيث كانت القضية الأولى تبين أن الثاني يلزم عن الأول. ومثال تلك القضية عندهم «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود». أما الصورة الثانية للقضية الشرطية عندهم، فهي القضية الشرطية المنفصلة التي تعرف لديهم بالرابطة «أو»، وقد عرف الرواقيون نوعين من الانفصال هما: الانفصال الاستبعادي الذي يعبر عن التعارض أو التناقض التام بين القضيتين المكونتين للقضية الشرطية المنفصلة، والانفصال غير الاستبعادي وهو الصورة الأضعف للقضية المنفصلة. وقد قالوا في النوع الأول: «إن القضية الانفصالية تكون صادقة في حالة ما إذا كان أحد طرفيها كاذبًا»، وقالوا إنها تكون صادقة «إذا كان هناك طرف واحد صادقًا والآخر أو الأطراف الأخرى كاذبة أو كاذبة ومتعارضة». أما النوع الثاني وهو الانفصال غير الاستبعادي فيبدو أنه كان المقصود بالجمع المنطقي في المنطق الحديث لولا أن الشذرات التي تعبر عن ذلك غير واضحة في هذا الصدد[1].

وقد نجح الرواقيون نجاحًا كبيرًا في الاستفادة من إبداعهم في منطق القضايا الشرطية في بناء استدلالات شرطية متنوعة، ميزوا فيها بداية بين استدلالات صحيحة واستدلالات غير صحيحة. أما الاستدلالات الصحيحة فقد ميزوا فيها بين الاستدلالات الصادقة والاستدلالات الكاذبة والاستدلالات اللامبرهنة[2] (اللامبرهنات)، وهي تلك التي يرتد إليها كل ما عداها ولا تحتاج إلى برهان؛ مما يشكل عندهم بداية لوضع صورة

(1) انظر: نفسه، ص 133 - 134. وانظر: تفاصيل عرض منطق القضايا عند الرواقيين في: بوشنسكي، نفس المرجع السابق، ص 213 - 220؛ حيث يحاول بوشنسكي بناء هذا الجزء من المنطق الرواقي الذي جاء مختلطًا عادة بأساسياته وشبيهه عند الميجاريين، وخاصة فيلون وديدرو.
وراجع: D. L., Vii-70-71-72-73, Eng. Trans. Pp.179-183.

(2) انظر عرضًا تفصيليًا لأنواع هذه الاستدلالات في البحث الهام الذي قام به تلميذنا الباحث: عابر محمد عبدالعزيز تحت عنوان: «إسهامات الرواقيين المنطقية ودورها في تشكيل المنطق الرمزي الحديث»، رسالة ماجستير بإشراف أ.د. محمد مهران وأ.د. نصار عبدالله بكلية الآداب بسوهاج – جامعة جنوب الوادي، 2003، ص 119 - 129.
D. L., Op. Cit., 71-76, Eng. Trans, p.181-185.

أولية من صور الأنساق الاستنباطية المنطقية، من أمثلة تلك الأنساق التي لم نراها إلا عند المناطقة المعاصرين.

أما الاستدلالات الصحيحة فهي تلك تكون نتيجتها متسقة مع مقدماتها، أو عندما يكون نقيض نتيجتها مخالفًا لترابط المقدمات واتساقها. مثلما نقول:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فإن الضياء موجود (المقدمة الكبرى).

الدنيا نهار (المقدمة الصغرى).

إذن فالدنيا ضياء. (النتيجة).

ومن داخل هذا النوع من الاستدلالات الصحيحة يميزون كما أشرنا بين أنواع ثلاث؛ الاستدلالات الصادقة وهي الاستدلالات الصحيحة صوريًا، والصادقة إذا ما قسناها على الواقع حيث تكون مقدماتها ونتيجتها يصدقها الواقع المادي مثلما نقول بنفس صورة الاستدلال السابق.

إذا كانت الدنيا نهارًا، فإن الدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فهى ضياء.

فهذا استدلال صحيح وصادق، فالاستدلال الصادق صوريًا وهو الذي نصل فيه إلى نتيجة صادقة من خلال مقدمات صادقة (علمًا بأن الصحة تتعلق كما قلنا بصورة الاستدلال، بينما الصدق يتعلق بتطابق القضايا المكونة له مع الواقع).

أما الاستدلال الكاذب فهو ما يخالف الاستدلال الصادق؛ حيث يأتي مخالفًا للواقع ولا تكون نتيجة متسقة مع مقدماته، مثلما نقول:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فديون حي.

فالنتيجة هنا (ديون حي) لا علاقة ضرورية لها مع المقدمات.

أما الاستدلالات اللامبرهنة، فهي كما عرض لها ديوجين اللايرتي ود.عثمان أمين خمسة صور على النحو التالي[1]:

1 - قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل:

إذا غابت الشمس، فقد جاء الليل

وقد غابت الشمس

إذن فقد جاء الليل.

2 - قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل:

إما أن يكون الوقت نهارًا أو يكون ليلًا

ولكن الوقت نهار

إذن فهو ليس ليلًا.

3 - قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل:

ليس صحيحًا أن يكون أفلاطون قد مات، وأن يكون حيًّا..

ولكن أفلاطون قد مات.

إذن فليس أفلاطون حيًّا.

4 - قياس مقدمته الكبرى سببية مثل:

الشمس طالعة، فالنهار موجود

ولكنها ليست طالعة

إذن فالنهار ليس موجودًا.

---

(1) د.عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 136.

وأيضًا: D. L., Op. Cit., Vii 77-81, Eng. Trans. P.185-189.

5 – قياس مقدمته الكبرى فيها مفاضلة مثل:

كلما كان النور أكبر، كانت الظلمة أقل

ولكن الظلمة هنا أكثر

إذن فالنور أقل.

تلك كانت بوجه عام الاستدلالات الصحيحة بأنواعها الثلاث. أما الاستدلالات غير الصحيحة فأنواعها عديدة أيضًا؛ حيث عدَّد منها الرواقيون أربعة أنواع[1] هي: الاستدلالات المفككة، الناقصة، المطولة (المسهبة) والمشوهة.

1 – الاستدلال المفكك، وهو الذي لا يبدو فيه أي ترابط بين مقدماته ونتيجته مثل:

لو أن الدنيا نهار، فالدنيا ضياء

ولكن القمح يباع في السوق

إذن فديون يتنزه.

2 – الاستدلال الناقص، وهو الذي يوجد فيه أي نقص، وهو مثل:

الثروة إما أنها حسنة أو سيئة

ولكنها ليست سيئة

إذن فهي حسنة.

وسبب النقص في هذا الاستدلال هو إغفال أحد البدائل حسب ما أشار إلى ذلك سكستوس، فالمقدمة الكبرى الصحيحة هنا ينبغي أن تكون:

الثروة إما أنها حسنة أو سيئة أو حيادية

والمقدمة الصغرى الصحيحة ينبغي أن تكون:

ولكن الثروة ليست حسنة ولا سيئة

ومن ثمَّ تكون النتيجة هي إذن فالثروة حيادية.

(1) عابر محمد عبدالعزيز، نفس المرجع السابق، ص 149 - 152.

3 - الاستدلال المسهب أو المطول، وهو الاستدلال الذي فقد قوامه الصحيح؛ بسبب الإسهاب في المقدمات بلا داع مثل:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكنها نهار

والفضيلة مفيدة

إذن فالدنيا ضياء.

فقد اشتمل هذا الاستدلال على مقدمة زائدة هي «الفضيلة مفيدة».

4 - الاستدلال المشوه، وهو الاستدلال الذي يعرض في صورة سيئة أو مشوهة؛ مما يتسبب في أن يصبح استدلالًا غير صحيح. وهو مثل:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكن الدنيا ليست نهارًا

إذن فالدنيا ليست ضياء.

وسبب عدم صحته هنا أن افتراض نقيض المقدم في هذه الصورة، لا يؤدي إلى نتيجة حقيقية.

ثانيًا: نظرية المعرفة

توافق عند الرواقيين الدعوة إلى هذا المنطق الجديد المبني على قضايا واستدلالات شرطية تضع الواقع المحسوس في اعتبارها، مع الدعوة إلى نظرية في المعرفة توازن فيما يبدو بين دور الحواس ودور العقل في المعرفة الإنسانية، وترى إجمالًا أنه إن كان الإنسان يبدأ معرفته العقلية بما تخطه الحواس على صفحته من خبرات وانطباعات، فإنه هو ذاته الذي يشكل من هذه الانطباعات التصورات العقلية وهو الذي يصدقها ببراهين عقلية، وهو الذي يصوغها في استدلالات برهانيه لا تستطيع المناقشات والمجادلات

حفرها أو التأثير على صاحبها؛ لأن الحكيم الرواقي الذي مر بمراحل المعرفة المختلفة ونجح في الوصول إلى اليقين يعرف جيدًا كيف ميز بين الصواب والخطأ، وكيف يستبعد المجادلات الفارغة، وما يترتب عليها من تسرع في الأحكام حتى يصل إلى مرتبة العلم اليقيني الذي لا يتزعزع.

(أ) مراتب المعرفة:

إن الرجل الحكيم The Wise Man عند الرواقيين إنما هو ذلك الذي لا تستطيع أي مجادلات أو استدلالات باطلة أن تهزه[1]، فالعلم لديه تصور صدقه البرهان، ومن ثمّ فهو علم لا يتغير.

وإذا ما تساءلنا عن كيفية وصول الحكيم الرواقي إلى هذه الدرجة من العلم اليقيني الذي لا يتزعزع، لأجابونا بأن الإدراك الحسي والتصورات العقلية المبنية عليه تأتي في المقدمة. ثم يتبعه بعد ذلك الفكر المعبر عنه في قضية، وتكون موضوعات هذه القضية هي ما استقبله العقل من تمثلات أو تصورات. وهنا يبدو الفرق بين عملية الإحساس وتكوين التصورات - هي ما يترتب على هذه الانطباعات، ولا يصح فالإحساس هو ما ينطبع في النفس، والتصورات هي ما يترتب على هذه الانطباعات ولا يصح أن نفترض أن هذه الانطباعات هى أشبه ما تكون بانطباع الختم لأنه من المستحيل أن نفترض أن عددًا من الانطباعات قد تحدث في نفس الوقت وعلى ذات المكان. إن الانطباعات الحسية التي تتشكل منها هذه التصورات أو التمثلات The Presentation تأتينا من شيء حقيقي، وهي تأتي موافقة لهذا الشيء الموجود بالفعل[2].

وفي ضوء ما سبق يميز الرواقيون بين التصورات التي تأتينا من معطيات حسية، وبين التصورات الأخرى؛ أما الأولى فتأتينا عبر واحد أو أكثر من الأعضاء الحسية، أما الأخرى فهي ليست كذلك،فهى تصورات يدركها العقل ذاته وهي تتعلق بالأشياء

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 47, Eng. Trans. P.157.

(2) Ibid., 49-50, Eng. Trans, P.159.

اللاجسمية وكل ما يفرزه العقل ذاته. وهم يؤكدون على أن التصورات الحسية الحقة هي ما تأتينا من أشياء حقيقية موجودة، وأن ثمة تصورات زائفة يبدو وكأنها أتت من أشياء حقيقية ولكنها ليست كذلك![1].

فهناك إذن تصورات حسية حقيقية، وهناك تصورات حسية زائفة، والفرق بينهما كما هو واضح من الفقرة السابقة، أن الأولى أتت من انطباعات حسية عن أشياء واقعية وحقيقية، والأخرى هي أقرب ما تكون إلى خيالات؛ لأنها أتت عبر إحساسات زائفة لم تحدث نتيجة انطباعات حسية لأشياء واقعية موجودة بالفعل!

وثمة تمييز آخر عند الرواقيين يتعلق بالتصورات العقلية؛ حيث يشير ديوجين إلى أنهم يقسمون هذه التصورات إلى تصورات عقلية وأخرى لا عقلية، فالتصورات العقلية هي تصورات الكائنات العاقلة. أما الأخرى فهي تصورات الكائنات غير العاقلة. وتأتي الأولى من خلال عمليات الفكر. أما الأخرى فلا يمكن تسميتها. ومن جانب آخر فيمكن أن نميز في تصوراتنا بين التصورات العلمية، وبين تصورات أخرى لا علمية Unscientific؛ حيث تختلف نظرتنا للأشياء، فهناك النظرة الكلية وهناك النظرات الجزئية التي تختلف بحسب ما يراه كل صاحب مهنة وما يراه الرجل العادي[2].

إن الإحساس عند الرواقيين إذن هو أول مراتب المعرفة، لكنهم يعتبرونه كما رأينا فيما سبق ليس إلا مادة تتناولها النفس وتكيفها كيفما تشاء من خلال العقل؛ حيث تستخرج منها التصورات الحسية مميزة فيها بين التصورات الحسية الحقيقية والتصورات الحسية الزائفة. ولا شك أن التصورات التي تتوافق مع الوجود الخارجي للأشياء الحقيقية هي ما يصدقه العقل؛ ومن ثمّ يتولد ما يسمى عند الرواقيين بالتصديق؛ وهذا التصديق قد يكون على حق وقد لا يكون، فإن كان على غير الحق فقد أخطأت النفس ولم تصدق ظنها، أما إن كان على حق فقد منحته تصديقها. وهذا «التصديق» يعني الفهم أو الإحاطة

(1) Ibid, 51, P.161.

(2) Ibid.

علمًا بالشيء، و«الإحاطة» تعني إذن إدراك الأمور على وجه يطابق تصورها؛ ومن ثمّ يكون التصور هنا «تصورًا محيطًا» وهو ذلك التصور الذي يكون له من البداهة والوضوح ما يحملنا على التصديق به والإذعان له. وهو ذلك التصور الذي يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين[1].

فبعد مرحلة الإحساس وتكوين التصورات، تأتي مرحلة «التصديق» التي يترتب عليها تكوين التصورات المحيطة. وإذا ما بلغنا عند الرواقيين مرحلة «التصور المحيط»، وهي مرحلة يشترك فيها الرجل الحكيم مع الجاهل على حد سواء، فقد بلغنا أول مرتبة من مراتب اليقين. أما ما يميز الحكيم الرواقي فهو بلوغه مرحلة «العلم»، وما هذا العلم الذي يختص به الحكيم إلا زيادة في قوة اليقين بما يبذله من جهد عقلي يجعل من معرفته اليقينية من الوثوق بمكان عظيم[2].

وقد أوضح شيشرون أن زينون شيخ الرواقيين أراد أن يقرب إلى أذهان مستمعيه هذه المراتب، وأن يلخصها لهم في صورة جذابة «فأشار إلى يده باسطًا كفه، وقال: هذا هو التصور، ثم ثنى أصابعه قليلًا، وقال: هذا هو التصديق، ثم طبق كفه، وقال: هذا هو الإدراك (أي التصور المحيط)، وأخيرًا قبض بيده اليسرى على جمع كفه اليمنى، وقال: هذا هو العلم الذي اختص به الحكيم»[3].

(ب) معيار الحقيقة:

وكما تحدث الرواقيون عن مراحل مختلفة ومتدرجة للمعرفة، تحدثوا عن صور مختلفة للإدراك فنحن عن طريق الأعضاء الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر، ندرك الأبيض والأسود، الناعم والخشن، كما ندرك عن طريق العقل ما اعتبروه نتائج للحجة أو البرهان، ندرك على سبيل المثال الوجود الإلهي، وعناية الآلهة. كما ندرك أيضًا

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 96 - 100.

(2) نفسه، ص 100.

(3) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 101.

أفكارًا عامة، أو تصورات شاملة بطرق مختلفة بعضها بالاتصال العقلي المباشر، وبعضها بالتشابه، وبعضها بالتمثيل أو بالمقارنة.. بعضها بالنقل، وبعضها بالمزج وبعضها بالتضاد. أما الذي يدرك بالاتصال العقلي المباشر فهو يأتينا عن طريق أفكارنا الخاصة بالأشياء المحسوسة. أما الذي يدرك بالتشابه فهو الأشياء التي أصلها قريب منها؛ كفكرتنا عن سقراط التي تأتي من صورته، أو الذي يدرك بالتمثيل أو بالمقارنة فهو كإدراكنا للأشياء بالتكبير أو بالتصغير مثلما ندرك كروية الأرض ومركزها من إدراكنا لدوائر كروية أصغر. أما ما يدرك بالتحويل أو بالنقل مثلما يحدث حينما تنقل عين الكائن إلى صدره. أما ما يدرك بالمزج أو بالتركيب فمثل ما نقوم به من تركيب أو تصور لكائن خرافي. أما ما يدرك بالتضاد فمثل إدراكنا للموت[1].

ويشير الرواقيون كذلك إلى إدراكات فطرية طبيعية لدينا مثل إدراكنا لأفكار من قِبَل فكرة العدل أو الخير[2].

إن تعديد الرواقيين لكل هذه الصور من الإدراكات الإنسانية يعني محاولتهم الإلمام بكل ما يأتينا من معارف، تبدأ من الانطباع الحسي وتنتهي بالتصديق، سواء كان هذا التصديق بالإيجاب فتكون التصورات المحيطة (اليقين)، أو بالسلب فتكون تصورات زائفة. ولنلاحظ أن الكثير من هذه الصور التي عددها الرواقيون للإدراك تدخل في باب ما يسمى لدى فلاسفة العصر الحديث وعلى رأسهم ديفيد هيوم بـ «تداعي المعاني»؛ فما الإدراك بالاتصال أو بالقرب أو بالتشابه أو بالتضاد أو بالمقارنة أو بالنقل والتحويل... إلخ، إلا نتيجة تداعي المعاني التي تطرأ على العقل من تأمل فكرة أو من التقاط معنى جديد نتيجة التأثر بانطباع حسي مباشر أو تخيل أو تذكر للفكرة أو للتصور الناتج عنه.

والحقيقة أن هذه الصور المختلفة للإدراك عند الإنسان وما يبدو فيها ونتيجة لها من مراحل معرفية، تبدأ من الإحساس المباشر وتنتهي بمحاولة الإمساك العقلي بالعلم

(1) D. L., Op. Cit., 52-53, P.161-163.

(2) Ibid.

اليقيني لدى الحكيم، هي ما جعلت هؤلاء الفلاسفة يبذلون جهدًا وفيرًا في محاولة بلورة معيار محدد للحقيقة، وهو ما جعلهم أيضًا يختلفون اختلافًا بينًا حول طبيعة هذا المعيار؛ فقد أعلن معظمهم فيما يقول ديوجين وفقًا لما جاء في الكتاب الثاني عشر من طبيعيات كريسبوس، ولدى أنتيباتر Antipater وأبوللودروس Apollodorus، أعلنوا أن معيار الحقيقة هو «التصور المحيط The Apprehending Presentation»(1).

وهذا يعني أن التصور الصحيح لديهم يمكن أن يميز عن التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح، وهذا الرأي يمكن أن يرد في أصله إلى زينون، فالصورة العقلية الصحيحة هي الصورة الواضحة؛ والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية لا يستطيع العقل معها أن يتشكك فيها أو يرفض التسليم بها. إذ لا بد للتصور المحيط من أن يأتي – كما سبق أن أشرنا – من شيء حقيقي؛ ومن ثم تستبعد هنا كل الرؤى الباطلة أو المزيفة التي تتعلق بأوهام أو هواجس أو أحلام(2).

وإذا كان «التصور المحيط» بهذا المعنى الذي يبلوره العقل ويتضح أمامه جليًا زيف كل ما عداه هو المعيار الذي اتفق عليه غالبية الرواقيين، إلا أن بعضهم قد خالف ذلك وتحدث عن معايير عدة، فبؤثيوس Boethus يرى أن هناك ثلاثة معايير للحقيقة هي العقل والإدراك الحسي والنزوع والعلم. وقد سبقه كريسبوس إلى إعلان أن ثمة معيارين اثنين فقط للحقيقة هما الإحساس والمعاني الأولية، وهذه المعاني الأولية هي تلك الأفكار العامة التي تأتينا هبة من الطبيعة(3).

وهذه الإضافة من كريسبوس تمثل إحدى مشكلات نظرية المعرفة الرواقية؛ حيث إنه أضاف إلى مراحل المعرفة أو مراتبها المختلفة هنا ما يسمى بالمعاني الأولية وهي المعاني التي تتميز بأنها أولية؛ أي سابقة على كل تجربة حسية، وأنها تكون لدينا منذ

(1) Ibid., 54, P.163.

(2) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 102 - 103.

(3) D. L., Op. Cit., P.163.

الصغر؛ ومن ثمّ فهي نظرية تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة؛ أي يشترك فيها جميع البشر، ويقول شيشرون: إن مثل هذه المعاني هي الأسس التي يقوم عليها بناء العلم، وقد ذهب سينكا إلى أنها بذور تحوي صور الأشياء الفردية كلها، وأراد بذلك أن يقول إنها تمثل معرفة سابقة لهذه الصور قبل تطورها. وبالطبع فهذه الآراء حول المعاني الأولية - السابقة على التجربة الحسية تذكرنا برأي سقراط وأفلاطون عن «أن المعرفة تذكر»، وإن كانت فيما يبدو تختلف عنها اختلافًا جذريًا؛ حيث إن هذه المعاني الأولية هي المعاني العقلية المستقلة تمامًا عن الحس والمحسوس عند أفلاطون، بينما هي عند الرواقيين مجرد بدايات وأسس لكل نوع من أنواع المعرفة بما فيها المعرفة الحسية(1).

ولنعود إلى المشكلة التي تمثلها هذه الإضافة من كريسبوس حول المعاني الأولية؛ حيث إن السؤال الصعب الذي يحتاج إلى إجابة هنا: هو كيف يوفق الرواقيون - في ضوء ذلك - بين المعرفة المكتسبة (حسية كانت أو عقلية) وبين هذه الأفكار أو المعاني الأولية الشائعة؟!؛ أي كيف يوفقون بين رأيهم الخاص بأن المعرفة مكتسبة بدءًا من الحس وحتى البرهنة على صدق تصورات العقل وامتلاك العلم اليقيني، وبين الاعتقاد بوجود هذه المعاني الأولية السابقة على أي معرفة مكتسبة؛ فهل المعرفة الحقيقية فطرية كما كان الشأن عند سقراط وأفلاطون أم هي مكتسبة كما ردد الرواقيون ذلك واتفقوا عليه بما فيهم كريسبوس نفسه؟!

الحقيقة أنها مشكلة يبدو حلها صعبًا، وإن كان الأمر عند الرواقيين يبدو أسهل مما نتوقع؛ حيث إن هذه المعاني الأولية التي يمكن أن نعتبرها أصلًا من أصول المعرفة العلمية عندهم قد تكون نتاجًا لتجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية، تلك التي ربما تكون النفس قد استفادتها قبل اتصالها بهذا الجسد الأرضي، أعني حينما كانت نارًا خالصة لا شائبة فيها؛ حيث كانت تحيى حياة الأرواح السماوية النقية. إن لهذه المعاني الأولية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبرى حيث كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 97 - 98.

على وفاق مع الطبيعة والفطرة؛ حيث إن هذه الأفكار أو المعاني الأولية ليست ذاتها علمًا - بل هي بذرة العلم، والنظرة الرواقية المتفائلة جعلتهم يؤمنون بأن ثمة انسجامًا ضروريًّا بين الفطرة والحق[1]، فوفقوا في آنٍ معًا - من خلال ذلك - بين الفطرة وبين العلم في نظرتهم المعرفية من جانب وبين نظريتهم المعرفية هذه وبين فلسفتهم الطبيعية والأخلاقية من جانب آخر. وعلى أي حال، ففي مجال نظرية المعرفة يتضح مدى اختلاف الرواقيين حول المعيار الحقيقي للمعرفة، ومن هذا الاختلاف تبدو سعة أفق هذه النظرية التي احتوت بداخلها كل صور المعرفة ومراتبها، وفي ذات الوقت قرنت بين المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة، بين معرفة الجاهل والعالم على حد سواء. وإذا كنا نحن نرى أن ثمة تناقضًا، فهم لا يرون في عمومهم أي تناقض؛ حيث إن تعدد المعايير وتنوعها يجعل الفرصة كاملة أمام الحكيم الرواقي في أن يصل إلى اليقين من أي طريق كان؛ فإن بدأ من الحس وتدرج في مراتب المعرفة فهو حتما سيصل إلى اليقين المكتسب، وإن وصل إلى هذا اليقين المكتسب فهو قادر على التوفيق بينه وبين ما لديه من أفكار أولية شائعة متوارثة.

إن هذه الأفكار الأولية الشائعة التي تمثل بذرة العلم لديه ستجعله قادرًا في النهاية على أن يُعمل عقله فيها ويحيط علمًا بها. إن الحكيم الرواقي هو ذلك الشخص القادر على أن تتوافق معرفته البرهانية - العلمية مع ما أجمع عليه الناس من معارف مشتركة شائعة. فإجماع الناس على شيء ما، وإن لم يكن حقًّا في ذاته، فإنه دليل على حضور معنى أوليًّا متوارثًا موجودًا في نفوسهم جميعًا. وإذا ما ازداد هذا المعنى الشائع بينهم قوة ويقينًا وتمسكوا به دومًا أصبح هذا الاستمساك به بلا شك سندًا قويًّا وحجة متينة على صحته. وكان كل ما على الحكيم أن يبرهن عقليًّا على صحة ذلك المعنى الشائع لدى الجميع، وكان عليه في ذات الوقت أن يرفع أي تناقض محتمل بين ما يصل إليه من معرفة يقينية مكتسبة، وبين تلك المعاني الشائعة الفطرية لديه كما هي لدى كل الناس!

(1) نفسه، ص 98 - 99.

الفصل الثالث

الفلسفة الطبيعية والإلهية

تمهيد:

لاشك أن الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين بدأت متأثرة بفلسفة الطبيعة عند هيراقليطس، تلك الفلسفة التي ترى في النار جوهر الطبيعة ولوجوس الكون، كما أنها بدأت متأثرة كذلك بعناصر عديدة من فلسفة الطبيعة لدى كل من أفلاطون وأرسطو[1].

ولا يعني هذا التأثر الرواقي بفلسفات الطبيعة عند السابقين سوى أنه كان نقطة بدء انطلق منها زينون ورفاقه لتقديم الجديد لفهم هذا العالم الطبيعي وتفسيره. وهذا التصور الجديد يبدأ من تحديدهم الغاية من هذا التفسير الذي يقدمونه؛ إذ تتلخص هذه الغاية في الكشف عن أن هذا العالم الطبيعي بكل ما فيه إنما هو دلالة وتجسيد لوجود العقل الإلهي، فكل ما في العالم الطبيعي من أشياء وظواهر هي تجليات تكشف عن الفعل الإلهي والعناية الإلهية التي نظمت الوجود ونسجته كعالم واحد ظاهره مادي وباطنه روحاني. والروحاني لا يختلف كثيرًا عن المادي، كما أن المادي ليس جامدًا صلبًا، بل هو أيضًا به هذه النفحة الروحية التي تجعله يتقبل الفعل الإلهي ويتشكل وفقًا للإرادة الإلهية.

أولًا: مبادئ الفلسفة الطبيعية

يقسم الرواقيون الفلسفة الطبيعية إلى عدة أجزاء؛ فهم يدرسون بداخلها: (1) الأجسام (2) المبادئ (3) العناصر (4) الآلهة (5) تحديد الأسطح والمكان والخلاء. وهم يعودون

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 519.

بهذا التقسيم العام إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: (1) العالم (2) العناصر (3) موضوع العلية أو السببية، وينقسم الجزء الخاص بالعالم إلى قسمين: أولهما يختص بدراسته واهتمام الرياضيين به، فهم يختصون بالمشكلات التي تتعلق بالنجوم الثابتة والكواكب مثل: هل الشمس كبيرة على هذا النحو الذي نراها عليه أم ليست كذلك بالضبط؟ ونفس الشيء بالنسبة للقمر؟.. والمشكلات التي تتعلق بمسارهما وما يشبه ذلك من أمور من نفس النوع. أما القسم الثاني فهو الذي يختص علماء الطبيعة بدراسته وحدهم، وهو يشتمل على البحث في جوهر هذا العالم الطبيعي ما هو؟ هل تتكون الشمس والنجوم من صورة ومادة؟ هل العالم له بداية في الزمان (مصنوع) أم لا؟ هل هو فان أم غير قابل للفناء؟ هل هو محكوم بالعناية الإلهية أم يسير بمحض الصدفة؟[1]

أما الجزء الخاص بالعلية، فهو ينقسم أيضًا إلى قسمين؛ ففي جانب منه تدرس العلل في مظاهرها الطبيعية - الطبية، وهى تختص بفحص الجانب الحاكم من النفس أو الجانب الإيجابي منها وما يجري داخلها، بينما الجانب الآخر يهتم فيه الرياضيون (المختصون في الرياضيات) بدراسة علل انعكاس الصور في المرايا، وما هو أصل: السحب، البرق والرعد، قوس قزح .. وما شابه ذلك[2].

وعلى ضوء هذه المبادئ العامة التي قسم الرواقيون البحث في الطبيعة بدءوا هذه الدراسة الجادة للطبيعة بأن ميزوا بوجه عام بين مبدأين هامين من مبادئها، هما المبدأ الفاعل The Active Principle والمبدأ المنفعل The Passive. أما المبدأ المنفعل فهو المادة إذا أخذت على أنها ماهية خالية من أي صفة، في حين أن المبدأ الفاعل فهو المبدأ المنبث داخل هذه المادة وهو الذي يعطيها صورتها وجوهرها، إنه المبدأ الإلهي أو الإله، إنه المبدأ الذي يتخلل كل الأشياء ويصنعها. وقد أشار إلى ذلك زينون في كتابه «عن الوجود» وكليانتس في مؤلفه «عن الذرة»، وكريسبوس في نهاية الكتاب الأول من كتابه «عن الطبيعيات»، وكذلك فعل أرخيديموس في مقالته «عن العناصر» وبوسيدونيوس

(1) D. L., Op. Cit., Iii- 132-133, Eng. Trans, P.237.

(2) Ibid, P.237-239.

في الكتاب الثاني من كتابه « شرح الطبيعيات». إنهم يقرون في كل هذه المؤلفات بالاختلاف بين المبادئ والعناصر؛ فالأولى غير مصنوعة ولا تفنى، بينما العناصر تفنى أثناء الاحتراق الكلي، وعلاوة على ذلك فإن المبادئ ليس لها جسم ولا تتشكل في شكل، بينما العناصر توهب شكلًا أو صورة معينة[1].

إذن لقد قَبِل الرواقيون في طبيعياتهم مبدأ الثنائية؛ ثنائية الفاعل والمنفعل، المبدأ والعنصر، الإله والمادة. لكنهم لم يقبلوها على النحو الذي كانت موجودة به عند أفلاطون أو عند أرسطو؛ فقد كانت الثنائية لدى الأول ثنائية المعقول والمحسوس (عالم المثل وعالم الأشياء)، وكانت ثنائية الثاني ثنائية الصورة والمادة؛ حيث يمكن عنده الفصل بينهما والحديث عن إحداهما باستقلال عن الآخر، بينما الثنائية التي آمن بها الرواقيون ثنائية ظاهرية فقط تمكننا فقط من تفسير العلية في العالم الطبيعي بوجهيها الفاعلة والمنفعلة؛ فالوجه الفاعل هو المبدأ، هو الإله، هو النفس... إلخ، بينما الوجه المنفعل هو العنصر، هو المادة، هو الجسم. وهذان الوجهان الثنائيان لأي شيء في هذا العالم الطبيعي لا ينفصلان، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر بحال. فالمبدأ الفاعل عند الرواقيين هو مبدأ مؤثر في الأشياء فيه تتماسك أجزاؤه، وبه كذلك تبدو صورته.

ولنا أن نتساءل عن هذا التماسك الذي لا ينفصل فيه المبدأ الفاعل عن المبدأ المنفعل في فلسفة الطبيعة الرواقية؟

ثانيًا: وحدة الوجود المادية عند الرواقيين

إن سر هذا التماسك الذي يلمح إليه الرواقيون رغم أخذهم بمبدأين للوجود، أحدهما فاعل والآخر منفعل هو أن المبدأين عندهما في واقع الأمر يجسدهما شيء واحد هو «الجسم». فقد قالوا من البداية إنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للانفعال إلا للأجسام، وأن الشيء لا يكون حقيقيًا ما لم يكن جسمانيًا، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له. وهذا هو الأصل الذي قامت عليه فلسفتهم

(1) Ibid., VII-134, P.239.

الطبيعية؛ فلقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية لأصل الوجود إلى أبعد من ذلك حينما صرحوا بأن النفس الإنسانية جسم، وأن الإله هو أيضًا جسم؛ فلو كان الإله لا جسميًّا فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم. إن الرواقيين رأوا صراحة أن المبدأ العاقل لا يخلوا من أن يكون جسمانيًّا، فهو جسم لطيف يدخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية. ومن أجل ذلك أطلقوا عليه اسم «لوجوس سبرماتيقوس Spermaticos Logos»[1].

إن ما كان يسميه الفلاسفة السابقون «نفسًا» psuhe وقصدوا أنها شيء من طبيعة مختلفة عن طبيعة البدن، أطلق عليه الرواقيون «اسبرما – Sperma». وفي هذا ما فيه من إشارة إلى أن النفس عندهم هي المبدأ الإيجابي.. نعم، لكنه من طبيعة جسمية حيث إن كل ما في الطبيعة كما قلنا فيما سبق يعد جسمًا حتى خواص الأجسام وصفاتها هي أيضًا أجسام؛ فاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت كلها أشياء جسمانية. بل إنهم عدوا الصفات الأخلاقية كذلك أجسامًا، ومصداق ذلك ما قاله سينكا: «إن الخير جسم لأن له فعلًا ولأن له في النفس آثارًا، وكل ما له فعل وأثر فهو جسم. لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم». وما قاله أيضًا في موضع آخر: «إن الغضب والحب والحزن وغيرها من أهواء النفس أجسام. وإذا كان عندك شك في ذلك فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا. أفتظن أن مثل هذه الآثار ترسم على الوجوه لسبب غير مادي؟»[2].

ولكي يتأكد لدينا هذه الواحدية المادية التي يؤمن بها الرواقيون رغم ما بها من ثنائية المبادئ والعناصر، انظر إلى تعريفهم للكون أو للعالم الطبيعي في ذلك النص الذي عبر به ديوجين عن المعاني الثلاثة للعالم أو للكون لديهم؛ فأولها: الإله نفسه فجوهره الفردي يضم مجموع المادة، وهو لا يفنى وهو غير مصنوع؛ إذ إنه صانع ومنظم كل

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 152 - 153. وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.216. وراجع على الأصل اليوناني: D. L., VII-136, P.240.

(2) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 153 - 154.

الموجودات، وهو أيضًا ما يدمرها ويعيد خلقها في فترات زمانية تتكرر بانتظام. وثانيها: فهم يطلقون الكون أو العالم على نظم وانتظام الأجرام السماوية ذاتها. ومن جانب ثالث يطلقونه على المعنيين السابقين معًا أي على الإله والأجرام السماوية معًا. وبمعنى آخر فقد عرفوا العالم بأنه ذلك الوجود الواحد الذي يعبر عن جوهر الكل، إنه على حد تعبير بوسيدونيوس النظام الذي يتحد فيه السماوي بالأرضي، وما هو إلهي، وما هو إنساني بكل الأشياء التي وجدت لأجلهما(1).

إن هذا الكون الواحد عند الرواقيين محكوم بالعقل أو بالعناية الإلهية المنبثة في ثنايا كل أجزائه، وهي أشبه ما تكون بوجود النفس فينا. وهذه العناية الإلهية قد تظهر في أجزاء معينة من الكون أكثر مما تظهر في أجزاء أخرى. إن هذا الكون في الإجمال أشبه بالكائن الحي ذا النفس. إنه أي الكون - في نظر معظم الرواقيين - هو واحد لا نهائي، وهو كروي الشكل على اعتبار أن هذا الشكل الكروي هو أنسب الأشكال لتفسير الحركة بداخله، وهو ملاء تام إذ لا يوجد خلاء فيه. أما خارج هذا الكون الدائري المتماسك فيوجد ذلك الخلاء الذي لا جسم له(2).

وما دام هذا الكون واحد و أجزاؤه متداخلة بعضها في البعض الآخر، وهو أشبه بالكائن الحي ذي النفس، فإنه كما ولد سيفنى؛ حيث إن أجزاءه تفنى ويتحول كلٌ منها إلى الآخر، وهو أيضًا ككل يفنى؛ حيث إنه هو الآخر قابل للتحول والتغير. ولكن السؤال هنا: هل سيكون هذا الفناء نهائيًا؟ بمعنى أنه سيفنى فناءً مطلقًا ويتحول إلى عدم غير قابل للوجود من جديد؟

ثالثًا: ولادة العالم والدورات الكونية

إن الرواقيين يؤمنون بوجه عام بأن هذا العالم الماثل أمامنا ليس إلا أحد صور العوالم التي توجد ثم تفنى بفعل الاحتراق الكلي، وهذا الاحتراق لا يفني الكون ككل، بل ينهي

(1) D. L., VII-138, P.241-243.

(2) D. L., VII-139-140, Eng. Trans, P.243-245.

وجود دورة من دورات حياته لتبدأ بعد ذلك دورة جديدة، فهذا الاحتراق العام للعالم يحصل في هوادة وفي غير عنف، وهو ملائم عندهم لنظام الكون ككل؛ ومن ثمّ فقد سماه زينون وكريسبوس أنه بمثابة تطهير للعالم؛ أي إعادته لكمال حاله(1).

إن زيوس (وهو النار الإلهية) بعد أن يجعل اللهب ينتشر في كل مكان ويلتهم العالم كله، يستطيع أن يعيده من جديد ويتكرر ذلك على فترات زمنية معينة. فتاريخ العالم عند الرواقيين إذن بلا نهاية؛ حيث كما ولد يفنى، وكلما فني يعود من جديد(2).

ولعل السؤال الآن هو: كيف يولد وكيف تتشكل كائناته لتحيا في دورة كونية من هذه الدورات؟! يؤمن الرواقيون بأن العالم ظهر إلى الوجود حينما تحول جوهره من النار من خلال الهواء إلى ماء سائل، وبعد ذلك تحول الجزء المتجمد من الماء إلى أرض، بينما تحول الجزء الأخف إلى هواء تشتت في كل الأنحاء ومن خلال عملية التكاثف (تكاثف الهواء) تحول مرة أخرى إلى نار. ومن خلال المزج بين هذه العناصر تشكلت الحيوانات والنباتات وكل الأنواع الطبيعية الأخرى من الكائنات(3).

وقد ناقش معظم الرواقيين مسألة ولادة العالم وفنائه من خلال الصورة السابقة التي تبدأ وتنتهي بالنار باعتبارها جوهر العالم التي لا تفنى؛ فقد عرض لها زينون في مقالته «عن الكل On The Whole»، وكذلك كريسبوس في الكتاب الأول من «طبيعياته»، وكذلك بوسيدنيوس في الكتاب الأول من عمله المعنون بـ: «عن الكون On The Cosmos»، وأيضًا عرض لنفس المسألة كلٌّ من كليانتس وانتيباتر Antipater في الكتاب العاشر من كتابه «عن الكون». أما باناتيوس فقد كان الوحيد الذي ذكر أن العالم لا يفنى(4).

كما أن معظم الرواقيين – وخاصة كريسبوس وبوسيدونيوس – قد اعتبروا أن العالم أشبه بالكائن الحي العاقل الذي يمتلك نفسًا وإدراكًا. إنه أشبه بالكائن الحي الذي يمتلك

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 163.

(2) Zeller: Op. Cit., P.216-217.

(3) D. L., VII-142, P.247.

(4) Ibid.

جوهرًا حيويًّا مزودًا بالجوهر النفساني والإحساس[1]. وقد قرر الرواقيون أن الحي في مقام أعلى من غير الحي، وكون العالم كائنًا حيًّا، فإن ذلك يعني أن له نفسًا اشتقت منها النفس الإنسانية التي تعتبر من النفس الكلية للعالم. وعلى وجه الإجمال، فقد رأوا أن الكون ملاء تام باعتباره الكل المتماسك الذي لا يوجد الخلاء إلا خارجه. فهذا هو نظام الكون؛ العالم له نهاية، بينما الخلاء الموجود خارجه لا نهاية له[2].

وقد تحدث الرواقيون عن حركة النجوم والكواكب مؤكدين أن بعض النجوم مثبتة وبعضها تحمل على الحركة وفقًا لحركة السماء. أما الكواكب فلكل حركته الخاصة. أما الشمس فهي نار خالصة، وهي في نظرهم أكبر حجمًا من الأرض، وهي كذلك كروية الشكل مثلها في ذلك مثل الأرض. وقد اعتبروا أن الشمس أكبر من الأرض لأنها تضيئها كما تضيء السماء في ذات الوقت. وقد أكدوا على كبر حجم الشمس بالنظر إلى ظلها المخروطي الذي ينعكس على الأرض. ولكونها بهذا الحجم الكبير فنحن يمكننا رؤيتها من جميع الجهات[3].

أما القمر فتكوينه أكثر شبهًا بالأرض؛ وذلك لأنه الأقرب إليها وهو يستمد ضوءه من الشمس؛ لأنه ليس مضيئًا بذاته. وقد عرف الرواقيون ظواهر الكسوف والخسوف؛ حيث يذكر زينون أن كسوف الشمس يحدث حينما يمر القمر أمامها من الجهة المقابلة لنا. أما خسوف القمر فيحدث حينما يقع في ظل الأرض، وخسوفه يحدث حينما يكون مكتملًا[4].

وقد آمن الرواقيون كما أشرنا من قبل بفناء العالم لكن ليس بشكل نهائي، بل هو فناء يعقبه ميلاد جديد لدورة كونية أخرى؛ إنهم يؤمنون بأنه كما كان للعالم نقطة بداية، فسيكون له أيضًا نهاية. لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعاود الوجود مرة أخرى؛ وهم

---

(1) Ibid., 143, .247.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 144, Eng. Trans. P.249.

(4) Ibid., 145-146, Eng. Trans. P.249-251.

يؤمنون بأن دورة الوجود ثماني عشرة ألف سنة 18,000 سنة مكررة 365 مرة. وهذا الفناء يحدث بفعل الاحتراق حينما لا يبقى على وجه الأرض ماء؛ حيث تلتهم النار [وهي الإله زيوس عند الرواقيين] العالم كله فيحترق احتراقًا هادئًا يتوافق مع نظام الكون. ولذلك يسميه زينون وكريسبوس بـ: «تطهير العالم»؛ أي إعادة العالم إلى كمال حاله[1]. فالاحتراق في نظرهم ليس إذن ظاهرة سلبية بل هو ظاهرة إيجابية يتطهر بموجبها العالم ويعود سيرته الأولى لتبدأ دورة جديدة للوجود شبيهة بسابقتها تتكرر فيها نفس الأحداث، ويوجد بها نفس الأشخاص مع اختلاف الأسماء. إن تاريخ العالم والبشر يعيد نفسه، ولا جديد في نظرهم تحت الشمس، فليس ما نشاهده اليوم بأقل أو أكثر أو أغرب مما حدث بالأمس، ومما سيحدث غدًا. إن ما نشهده نحن الآن، شاهده أسلافنا من قبل، وسيشهده أحفادنا بعد ذلك[2]. إن ثمة دورات لحياة العالم الطبيعي، كما أن ثمة دورات متماثلة ومماثلة لتاريخ البشر على ظهر هذا العالم.

رابعًا: وجود الإله ودوره في العالم الطبيعي

يؤمن الرواقيون كما أشرنا فيما سبق بوحدة الوجود، لكنهم في ذات الوقت يدركون أن الإله هو جوهر هذا الوجود؛ فهو الكائن الحي الخالد، وهو عقل Logos العالم وهو الكامل في سعادته، الذي لا يقبل الشر وليس من طبيعته، وهو الذي يرعى العالم ويعتني بكل ما فيه فهو موجود ويتخلل كل شيء، لكنه لا يأخذ صورة بشرية. إنه صانع العالم بجميع ما فيه، فهو أب الكل يشمل العالم سواء في مجموعه أو في جزئياته المشمولة برعايته بمسميات عديدة تبعًا لقواها أو وظائفها المختلفة. إنهم يسمونه العلة Dia؛ لأن كل الأشياء تتم بواسطته فهو علتها، ويسمونه زينا Zeena أوزيوس Zeus؛ لأنه السبب في الحياة أو الذي يحافظ عليها ويرعاها. أما تسميته بأثينا Athena؛ لأن قوته المقدسة والمهيمنة تمتد

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 163.

(2) نفسه، ص 163 - 164. وانظر بالتفصيل كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1997، ص 96 - 98.

إلى كل شيء حتى الأثير Aether. أما تسميته بهيرا Hera فهو يشير إلى أنه منتشر في الهواء. إنه سمي بهيفايستوس Hephaestus؛ لأنه منتشر في النار الخالقة، بوسيدون Poseidon؛ لأنه تمدد في كل أنحاء البحر، ديمييتر Demeter طالما انتشر ووصل إلى الأرض. وعلى هذا النحو أعطى البشر للإله أسماء متعددة وألقاب أخرى تتناسب مع قواه المتعددة[1].

وعمومًا، فلقد أعلن زينون أن جوهر الإله يتطابق مع كل العالم بسمائه وأرضه؛ ومن ثمّ فهو الهواء وهو النجوم الثابتة، وهو الطبيعة التي تجمع العالم وتُعدّ السبب في وجود الأشياء على الأرض، وهو القوة المحركة التي تتحرك حركتها الذاتية التي تنتج الإسبرما في تطابق مع الأصول أو المبادئ البذرية Seminal Principles التي تنتج وتحافظ على كل ما أنتجته أو ولدته خارجها في فترات محدودة[2].

ولذلك فلا نعجب حينما نرى أصحاب الرواق يقولون كذلك أن العالم هو جوهر الإله، كما أن الإله هو جوهر العالم. إن ذلك معناه في نظرهم كما أشرنا فيما سبق أن الكون ككل يدبره مبدأ عاقل، وهذا المبدأ العاقل لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير إله. فكأن الإله والطبيعة يدلان على حقيقة واحدة شاملة[3].

إن الإله يتجلى في العالم الطبيعي عند الرواقيين باعتباره القوة المدبرة لكل شيء عبر ذلك القانون الذي ربط كل ما في الوجود، وحدد لكل شيء دوره بشكل دقيق، ولا يمكن مخالفته. ولقد أطلق الرواقيون على هذا القانون اسم القضاء والقدر، فكل الأشياء تحدث وفقًا للقضاء أو القدر. وقد ذكر ذلك كريسبوس فيما كتبه «عن القدر Defato»، كما ذكره كذلك بوسيدونيوس في كتاب بنفس العنوان: «عن القدر»، كما ذكره كلٌّ من زينون وبؤثيوس Boethus في الكتاب المعنون بـ: «عن القدر»، فقد عرفه الأخير بأنه تلك السلسلة التي لا نهاية لها من العلية التي تحدث الأشياء وفقًا لها[4].

---

(1) D. L., Vii-147, Eng. Trans, P.251-253.

(2) Ibid. 148, P.253.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 166 - 167.

(4) D. L., Op. Cit., 149, Eng. Trans, P.253.

إن هذا الترابط العلي الذي آمن به الرواقيون بهذه الصورة التي أكدت إيمانهم الشديد بالحتمية، إذا ما التئم مع إيمانهم الشديد بالعناية الإلهية، لكان معنى ذلك أنه يمكن التنبؤ بالأحداث المستقبلية. ومن هنا فقد آمنوا فيما يقول ديوجين اللايرتي بالعرافة أو التنجيم Divination في كل صورها واعتبروها شيئًا حقيقيًّا، واستندوا في تقرير كون التنجيم علمًا على العناية الإلهية؛ فالعرافة أو التنجيم إحدى النتائج المترتبة على وجود هذه العناية وذلك التسلسل العلي للأحداث. فالعرافة هي مجرد وسيط بين الإله والإنسان لترشد الأخير إلى ما يمكن أو ما ينبغي أن يقوم به كنوع من أنواع العناية الإلهية. وعلى كل حال فقد حدث اختلاف بين الرواقيين على مدى وجود مثل هذا العلم، علم العرافة أو التنجيم؛ حيث ذكر ديوجين أن زينون وكريسبوس في الكتاب الثاني «عن العرافة De divination»، وكذلك بوسيدنيوس في الكتاب الثاني من كتابه المعنون بـ: «الخطاب الطبيعي Physical Discourse»، والكتاب الخامس من كتابه «عن المعرفة» قد قالوا بوجود هذا العلم، بينما أنكره باناتيوس، وقال: إن العرافة ليس لها أي وجود حقيقي[1].

خامسًا: الإنسان ككائن طبيعي

تحتشد الطبيعة بكم هائل من الكائنات منها الجامد ومنها الحي. ولكل كائن من هذه الكائنات ما يناسبه من نفس؛ إذ إن طبيعة النفس تختلف باختلاف التدرج من الجماد إلى النبات إلى الحيوان؛ فالنفس عند الجماد تكفُل حفظ حالته الطبيعية، وعند النبات تكون هي مبدأ غذائه ونموه، وعند الحيوان مبدأ إحساسه وحركته. وبعبارة أكثر تحديدًا يقال عند الرواقيين إن للمعادن «حالة»، وللنبات «طبيعة»، وللحيوان «نفس»[2]. ويعتبر الرواقيون - حسب ما يقول ديوجين اللايرتي - أن النفس طبيعة قادرة على الإحساس، وهي واهبة الحياة للكائنات الحية بقدرتها على التنفس. وهي ذات خاصيتين متلازمتين؛ فهي أولًا: جسم، وهي ثانيًا: تبقى بعد الموت[3] فهي جسم لأن كل ما في العالم جسم

(1) Ibid., Vii- 149, Eng. Trans. P.253.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 164.

(3) Ibid., Vii-156, P.261.

مادي يؤثر ويتأثر وهي تبقى بعد الموت؛ لأن ثمة نفسًا كلية تستمد منها النفوس الجزئية حياتها؛ ومن ثمّ فالنفس الكلية باقية وتنأى عن الفناء، فإن كانت النفوس الجزئية تخرج من الأجساد فإنها لا تفنى حيث تعود إلى أصلها الكلي.

ولكن الرواقيون اختلفوا فيما بينهم حول هذا المصير للنفس الجزئية؛ فكليانتس يرى أن كل النفوس تبقى موجودة حتى الاحتراق الكلي، بينما كريسبوس يقول بأن هذا البقاء مقصور على نفوس الحكماء فقط[1].

أما عن طبيعة النفس الإنسانية في حياتها داخل الجسم، فقد تحدثوا عن ثمانية أجزاء لها، لكل جزء مكانه ووظيفته، فخمسة أجزاء للحواس، وجزء للتناسل، وجزء للنطق والتفكير، وجزء للرئاسة والتدبير.. وهذا الجزء الرئيسي أو المدير هو بالطبع أهم أجزاء النفس؛ حيث تنتشر حوله الأجزاء السبعة الأخرى كما ينتشر حول العنكبوت نسيجه. أما عن مكان هذا الجزء الرئيسي فيختلفون حوله؛ فيرى بعضهم أن مكانه الرأس، بينما يرى بعضهم الآخر أن مكانه هو القلب وهو متصل بأعضاء الحواس وأعضاء الصوت وأعضاء التناسل، فهو بالتالي مصدر أفكارنا وحواسنا، إنه «إنيتنا» – والإنية هي مجموع الظواهر النفسية أو الشعور بالذات التي هي مصدر وعينا ووجداننا[2].

وقد فسر الرواقيون عملية الإبصار بأنها تتم حينما يتوافر الضوء المشع بين العضو الحاس (العين)، وبين الموضوع المحسوس في شكل مخروطي تكون قاعدته عند الموضوع المرئي وقمته في اتجاه العين. أما عملية السمع فتتم عبر اهتزاز الهواء الذي يحدث بين الأجسام التي تصدر الأصوات وبين عضو السمع (الأذن)، ذلك الاهتزاز الذي يأخذ شكل الموجات التي تصطدم بآذاننا، بالضبط كما تحدث الدوامات في الماء حينما يلقي فيه الحجر. أما النوم فيحدث كما يقولون بسبب الهدوء الذي يسود حواسنا التي تتأثر بالجزء الأهم والمهيمن

(1) Ibid., Vii-157, P.261.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 165، وراجع:

D. L., Op. Cit., Vii-157-158, Eng. Trans, P.261-263

من النفس. وعلى نفس النحو يفسرون المرض بأنه ينتج بحدوث اختلال في الوظائف الحيوية للنفس[1].

ويعتقد الرواقيون بوجه عام بأن النفس الإنسانية مثلها مثل الجسد تنتقل عن طريق الإنجاب؛ وهذا مما يفسر في نظرهم التشابهات بين الآباء والأبناء، ليس فقط التشابه في الأجسام، وإنما أيضًا في المظاهر والأحوال النفسية. ولا يوجد تناقض عند معظمهم بين هذه النظرية التي تعتبر مؤكدة عند زينون وكليانتس وكريسبوس وباناتيوس، وبين النظرية الخاصة بالأصل الإلهي للنفس البشرية على اعتبار أن النفس البشرية كما أشرنا فيما سبق جزء من النفس الإلهية للعالم؛ لأن ذلك يتم بطريقة غير مباشرة؛ حيث تم بواسطة نفس الإنسان الأول الذي نشأ من التراب بمساعدة النار الإلهية[2] التي هي جوهر النفس الكلية للعالم وللبشر على حد سواء.

وعلى وجه الإجمال، فقد كانت عقيدة الرواقيين حول النفس والإنسان مختلفة شيئًا ما عن فلسفة كلٍّ من أفلاطون وأرسطو رغم وجود بعض التشابه بينها وبين نظريتيهما؛ فقد تحدث الرواقيون عن العناصر الرئيسية الثلاث لنظرية النفس: أصل النفس – طبيعة النفس ومصير النفس، وهذا ما يشبه نظرية أفلاطون؛ حيث تتقاطع رؤيتهم مع رؤية أفلاطون، وربما رؤية المصريين القدماء حول الأصل الإلهي للنفس الإنسانية. أما عن طبيعة النفس في الجسم فيختلفون عن أفلاطون الذي اكتفى بالحديث عن القوى الثلاث للنفس داخل الجسم (العاقلة والغضبية والشهوانية)، بينما تحدثوا هم عن ثماني قوى للنفس داخل الجسم، وفي هذا ما فيه من تفصيل قد يتقاطع ويتشابه مع نظرية أرسطو حول وظائف النفس وقواها في الكائنات الحية. كما أنهم في حديثهم عن حيوية الكائنات بما فيها من طبيعة ونفس يتشابهون أيضًا مع أرسطو. ولكن العنصر الحاسم الذي يميز النظرية الرواقية حول النفس هو ما يبدو حينما

---

(1) Ibid.

(2) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة: د. أوفيليا فايز رياض، بدون دار نشر، القاهرة 1999، ص 47 - 48.

ندرك أنهم إنما يتحدثون عن كل ذلك في إطار من عقيدتهم حول وحدة الوجود. ومن هنا كانت النفس عندهم ذات وجهين، وجه جسمي مادي، ووجه معنوي إلهي. ومن هنا أيضًا كان تساؤلهم، بل تساؤلاتهم حول علاقة الإنسان بالإله، ودور القضاء والقدر في حياه الإنسان، ومصدر الشر في العالم!

وعلينا دائمًا أن نتذكر أن إجاباتهم عن هذه التساؤلات وغيرها سواء في فلسفتهم الطبيعية والإلهية أو في فلسفتهم الأخلاقية، إنما كانت من خلال تلك العقيدة الرواقية في وحدة الوجود؛ فالمذهب الرواقي – على حد تعبير د.عثمان أمين – ليس من المذاهب الثنائية، إنما هو واحدي؛ حيث إن نفس الله وجسمه لا يفترقان، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول في النار الأولى الإلهية؛ فمن النار التي هي لوجوس Logos العالم نشأ كل شيء وإليها يعود كل شيء لتنشأ حياة جديدة. وكل شيء في هذا العالم خاضع للضرورة أو القضاء والقدر، ولكن تلك الضرورة ليست عمياء، بل هي قانون اللوجوس، فهي إذن ضرورة عقلية وكل شيء دبرته العناية على أحسن ما يكون، فالإله أبو الجميع وهو خير ورحيم. وعلى ذلك فالشر الطبيعي ليس شرًّا في حقيقته، وإنما يعين على تحقيق المقاصد الإلهية[1].

---

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 195.

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

يعتبر كل مؤرخي الرواقية بحق أن الأخلاق هي ذروة الفكر الرواقي، بل يعتبرون الرواقية ذاتها في صميمها مذهب أخلاقي[1]؛ فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة. ومهما تنازع الرواقيون أو اختلفوا في المسائل الأخرى سواء تعلقت بالمنطق، وبنظرية المعرفة، أو بفلسفة الطبيعة، فإنهم يعتبرون أن هذه النزاعات أو الاختلافات هامشية طالما أنهم ينتهون منها إلى النتائج ذاتها فيما يتعلق بالنظرية الأخلاقية. وما ذلك إلا لأنهم ينظرون إلى الفلسفة عمومًا على أنها ممارسة للفضيلة. وقد ظلت هذه هي عقيدتهم منذ نشأة الرواقية حتى عصرها المتأخر، وليس أدل على ذلك من قول سينكا: «إن الفلسفة منهج مستقيم في الحياة، وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة وصناعة نسلك بها من السبل أقومها»[2].

أولًا: مباحث الفلسفة الأخلاقية

لقد بلغ من الاهتمام بفرع الفلسفة الذي يسمونه بفلسفة الأخلاق حدًّا يجعلهم يميزون بين ثمانية أقسام من مباحثه على النحو التالي:

---

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سبق الإشارة إليه، ص 197.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 197 - 198.

(1) القسم الخاص بدراسة موضوع الميول. (2) قسم خاص بدراسة موضوع الأشياء الخيرة أو الشريرة. (3) قسم خاص بدراسة الانفعالات. (4) قسم خاص بدراسة الفضيلة. (5) قسم خاص بدراسة الغاية. (6) قسم خاص بدراسة القيم والأفعال السامية. (7) قسم خاص بدراسة الواجبات أو ما هو مناسب أو لائق للفعل. (8) قسم خاص بدراسة بواعث الفعل أو الامتناع عنه[1].

وهذا التقسيم الذي اتفق عليه معظم الرواقيين فيما عدا زينون وكليانتس اللذين قدما تقسيمًا أكثر بساطة من هذا التقسيم المفصل كما يشير إلى ذلك ديوجين اللايرتي[2]، يعني أن الرواقيين قد اهتموا ليس فقط بدراسة ما ينبغي أن يكون عليه الفعل الإنساني أو السلوك الإنساني الفاضل كما هو الشأن لدى معظم فلاسفة الأخلاق السابقين وربما اللاحقين على الرواقية، وإنما اهتموا أيضًا بدراسة النفس الإنسانية وميولها وعواطفها ليتعرفوا على دوافع الأفعال الإنسانية. ولا شك أن ذلك مكنهم من أن يقدموا فلسفة أخلاقية يتوافق فيها ما هو كائن أو ما هو واقعي من سلوك الإنسان مع ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك. إنهم لم يتجاهلوا الميول الطبيعيه للإنسان بوصفه كائنًا حيًا إلى الحفاظ على ذاته.

وهذا ما يؤكده كريسبوس في الكتاب الأول من كتابه «عن الغايات On Ends» حينما يقول: «إن أعز ما يملكه أي كائن حي هو تكوينه الخاص ووعيه بهذا التكوين .. وهذا هو ما يجعله يدفع عن نفسه كل الأشياء التي تؤذيه، ويتجه بحريته نحو الأشياء التي تمكنه من البقاء وتلائمه»[3]. وفي ذات الوقت كان حرص فلاسفة الرواق شديدًا على التمييز بين السلوك الأخلاقي للإنسان العادي وبين السلوك الأمثل الذي ربما اقتصر على الحكيم الرواقي ذاته. ولم يكن في هذا التمييز ما يمنع أي إنسان عادي من أن يترقى في سلوكه الأخلاقي حتى يصبح أحد حكماء الرواقية بل أحد زعمائها. وفي ذلك ما يكشف عن ميزة أخرى عظيمة للفلسفة الرواقية وخاصة في مجال الأخلاق، فهي لم تقصر الفضيلة السامية على إنسان دون آخر، أو على طبقة دون أخرى، وإنما جعلت الباب مفتوحًا أمام

(1) D. L., Op. Cit., Vii-84, Eng. Trans. P.193.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 85-Eng. Trans. P.193.

الجميع ليترقوا في سلوكهم الأخلاقي حتى يصلوا إلى أسمى الدرجات وأوضحت لهم الطريق إلى ذلك بدءًا من التأكيد على أن الرواقية هي في المقام الأول دعوة لأن يعيش الإنسان وفقا للطبيعة.

لكن ماذا يعني هذا المبدأ الرواقي الذي يبدو في ظاهره مأخوذًا عن المبدأ الكلبي الشهير: هل يعني ذلك السلوك البوهيمي الذي جعل من الكلبيين يعيشون حياة هي أشبه ما تكون بحياة الحيوانات؟ أم أن ثمة ما يميز هذا المبدأ الرواقي ويجعله بداية لترشيد السلوك الإنساني والأخذ بيد الإنسان العادي البسيط لأن يحيا حياة أخلاقية سامية وفقًا للمثال الرواقي المنشود؟ هذا ما ستجيب عليه المبادئ الأخلاقية الرواقية في تدرجها الذي ارتضوه وتكشف عنه الفقرات التالية.

ثانيًا: الحياة وفقًا للطبيعة

لقد كان زينون هو أول من أطلق هذه العبارة من الرواقيين في مقالته «عن طبيعة الإنسان On The Natur of Man» «الحياة وفقًا للطبيعة Life in Agreementwith Nature» أو Living Agreeably to Nature [1]. وقد أطلق زينون هذه العبارة قاصدًا التأكيد على أن الغاية التي يسعى إليها السلوك الإنساني هي العيش وفقًا للطبيعة التي هي نفسها في نظره حياة فاضلة؛ فقد اعتبر أن الغاية التي تقودنا إليها الطبيعة هي حياة الفضيلة. وقد أيده في ذلك كلٌّ من كليانتس في كتابه «عن اللذة On Pleasure» وبوسيدنيوس وأيضًا هيكاتو في كتابه «عن الغايات On Ends». وقد قصدوا جميعًا فيما يبدو من حديث ديوجين اللايرتي عنهم، أن الطبيعة التي يقصدون العيش وفقًا لها – هي طبيعتنا الخاصة باعتبارها جزءًا من طبيعة الكون ككل. وهذا يعني ببساطة أنهم يؤمنون أولًا: بأن الإنسان كائن طبيعي؛ ومن ثمّ فهو ينبغي أن يتوافق مع هذه الحياة الطبيعية التي يحياها العالم الطبيعي ككل بما فيه من كائنات وخاصة الكائنات الحية، وثانيًا: بأن على الإنسان كذلك أن يعيش وفقًا لطبيعته الخاصة، وهي الطبيعة العاقلة. فما أضافته الطبيعة الكونية للإنسان هو العقل والتفكير؛ ومن ثمّ عليه أن يعيش وفقًا لطبيعته العاقلة تلك وأن لا يفعل مع ذلك إلا ما يتوافق مع

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 87, Eng. Trans. P.195.

العقل الكوني المشترك وهو القانون الذي يسري في كل شيء في هذا العالم الطبيعي، والذي هو – كما أشرنا فيما سبق – الإله زيوس الذي يحكم الكون ككل. وعلى ذلك تكون فضيلة الإنسان السعيد هي أن يحيا حياة تتوافق مع هذا العقل الذي يحكمنا ويحكم الكون ككل. والغاية من كل ذلك هي أن على الإنسان أن يحسن التأمل والتفكير فيختار الأشياء الموافقة للطبيعة، ويسلك وفقًا لذلك[1].

ويبدو أن الرواقيين قد أدركوا من خلال رؤيتهم السابقة للحياة وفقًا للطبيعة أن للإنسان في حياته العملية وظيفتان؛ الأولى أن يدرك جوهر الطبيعة الخارجية ويتعامل معها على أنها عقل متحجر ينبغي فك طلاسمه ومعرفة دقائقه وأسراره، وهذه هي مهمة العلم والعلماء من البشر، وهي كذلك بلا شك من مهام الحكيم الرواقي. والثانية: أن يدرك جوهره الخاص، وأنه قد تميز عن كل الكائنات الأخرى بالعقل؛ ومن ثمّ فعليه أن يتصرف في حياته عمومًا وفقًا للطبيعتين إن جاز التعبير؛ طبيعته الخاصة العاقلة المتأملة المفكرة الباحثة عن الحقيقة في نفسه وفي الكون، والطبيعة الكونية التي هو جزء منها وهي تشمله برعايتها وتكفل له وسائل الحياة والعيش السعيد. وهاتان الوظيفتان وهاتان الطبيعتان إذا ما نجح الإنسان في إدراكهما والتفاعل معهما بصورة إيجابية يتوازن فيها ما هو خاص مع ما هو عام، ستكون حياته حينئذٍ هي حياة السعادة والفضيلة في آنٍ واحد. ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى التساؤل عن: ماذا يعني الرواقيون بالفضيلة؟

ثالثًا: معنى الفضيلة وأنواع الفضائل

إن مفهوم الفضيلة عند الرواقيين قد لا يختلف عن مفهومها لدى كلٍّ من أفلاطون وأرسطو؛ فإذا كانا (أي أفلاطون وأرسطو) قد ربطا عمومًا بين الفضيلة وكمال وظيفة الكائن، فإن الرواقيين قد فعلوا نفس الشيء حينما عرفوا الفضيلة – حسب رواية ديوجين اللايرتي – قائلين: «إنها في المقام الأول كمال الشيء أي شيء عمومًا؛ فهناك فضيلة

(1) Ibid., Vii-87-89, Eng. Trans. P.195-197.

للتمثال غير عاقلة مثل الصحة، وهناك فضيلة عاقلة مثل الاعتدال»[1]. والمعنى الذي قصده هنا هو أن ثمة كمالًا لأي شيء أيا كان، وهذا الكمال هو ما يمثل تحقق جوهر كينونته. فالتمثال الأكمل والأفضل هو ما يعبر عن صورة ما هو تمثال له؛ فتمثال سقراط هو ما يوضح بأجلى ما يكون الوضوح سقراط الإنسان والفيلسوف المعروف، وكمال جسم الإنسان هو الصحة. فهذه فضيلة للإنسان لكنها فضيلة غير عاقلة. وهي تختلف عن فضيلة الاعتدال عند الإنسان فالاعتدال فضيلة تترتب على تحكيم العقل في السلوك. وهكذا رأى الرواقيون أن ثمة فضيلة لكل شيء تمثل كمال هذا الشيء في تحقيق وظيفته والغاية من وجوده تمامًا مثلما كان هذا رأي أفلاطون وأرسطو. لكنهم اختلفوا بالطبع مع كل السابقين عليهم في تحليلهم لأصل الفضيلة، وفي أنواعها، وفي بيان علاقتها بالانفعالات وارتباطها عند الإنسان بالحياة وفقًا للطبيعة بالمعنيين السابق الإشارة إليهما.

و الفضيلة عند معظم الرواقيين مكتسبة كما كانت عند السوفسطائيين وأرسطو، وهم في هذا يختلفون مع سقراط وأفلاطون رغم إعجابهم بهما، فبينما كان يرى سقراط وأفلاطون أن الفضيلة مفطورة في النفس يرى معظم - بل ربما كل - الرواقيين أنها يمكن أن تعلم، وقد قال ذلك كريسبوس في الكتاب الأول من كتابه «عن الغاية On the end»، كما قال به أيضًا كلٌّ من كليانثس وبوسيدنيوس وهيكاتو، وإمكانية تعلمها كما قالوا تبدو في حالة أولئك البشر الذين كانوا أشرارًا وأصبحوا خيرين[2].

أما تقسيمهم للفضيلة فحوله خلاف كبير؛ حيث ميز بعضهم بين الفضائل العقلية التأملية التي تنتج عن التفكير والتأمل العقلي، وبين الفضائل غير التأملية. وقصدوا بالأخيرة تلك الفضائل التي تترتب على الفضائل الأولى؛ إذ يترتب مثلًا على فضيلة الاعتدال وهي فضيلة تأملية فضائل أخرى مثل الصحة[3].

(1) Ibid., Vii, 90, Eng. Trans. P.197.

(2) Ibid. 91, P.199.

(3) Ibid, 90-91, P.197-199.

وميز بعضهم الآخر مثل بنايتيوس بين نوعين من الفضائل؛ الفضائل النظرية Theoretical والفضائل العملية Practical. وميز آخرون بين ثلاثة أقسام من الفضائل؛ منطقية، طبيعية، وأخلاقية، بينما عرفت في المدرسة بواسطة بوسيدنيوس بأربعة أنواع، وعند كليانتس وكريسبوس وأنتباتر كانت أكثر من أربعة، وهكذا كانت أيضًا عند أتباعهم. وقد رد أحد هؤلاء الأتباع كل الفضائل إلى فضيلة واحدة أسماها الحكمة العملية(1).

ويرى الرواقيون عمومًا أنه بين كل هذه الفضائل ما يمكن أن نعتبره فضائل أولية أصلية، وأخرى تستند إليها. أما الفضائل الأولية الأصلية فهي مثل: الحكمة، الشجاعة، العدل والاعتدال. أما الفضائل المنبثقة عنها والمترتبة عليها وتستند إليها فهي مثل: الشهامة أو كرم الأخلاق والعفة والصبر وحدس العقل والنصيحة الخالصة(2).

وقد عرّف الرواقيون هذه الفضائل فقالوا حسب ما يروي اللايرتي أن الحكمة هي المعرفة بالأشياء الخيرة وبالشر، وبما هو ليس خيرًا أو ليس شرًا. أما الشجاعة فهى معرفة ما ينبغي أن نختار، وما ينبغي أن نبتعد عنه وما يختلف عن هذا أو عن ذاك.. أما الشهامة أو كرم الأخلاق فهو معرفة ما يجعل العقل يسمو فوق ما يحدث في الحياة اليومية ويتساوى فيه الخير والشر. أما العفة فهي نزوع لا يقهر نحو اتباع ما يمليه العقل السليم، أو هي الإرادة أو العادة التي لا تقهرها الملذات. أما الصبر فهو العلم أو التعود على ما ينبغي أن تزهد فيه أو العكس أو على ما ليس هذا أو ذاك. أما حدس العقل فهو القدرة على اكتشاف ما يناسبنا عمله على الفور. أما النصيحة الطيبة أو الخالصة فهي المعرفة بما نرى ضرورة عمله وكيفية عمله لو كنا معنيين بالأمر أو لو كان الأمر يخصنا نحن(3).

وكما عرف الرواقيون الفضائل مميزين فيها بين ما هو أصلي وما يترتب عليه، فقد عرفوا أيضًا الرذائل مميزين فيها بين ما هو رذائل أولية أو أصلية، وبين ما يترتب عليها

(1) Ibid, 92, P.149.

(2) Ibid, Vii-92, Eng. Trans, P.199.

(3) Ibid, 203, .201.

أو يضاف إليها؛ ومن أمثلة الرذائل الأصلية: الحمق، الجبن، الظلم والفجور، ومن أمثلة الرذائل المنبثقة عنها: عدم ضبط النفس، الغباء والنصيحة السيئة. والرذائل عمومًا هي الجهل بالأشياء المطابقة للفضائل، أو هي الجهل بما تكون الفضائل هي علم به[1].

ولما كانت الفضيلة هي الخير، فقد عرف الرواقيون الخير بأنه هو الكمال الطبيعي للوجود العاقل الموافق للكائن العاقل. وبالطبع فإن الخير هنا هو الخير الإنساني الذي يميزون فيه بين خيرات النفس الإنسانية ذاتها التي تنبع من داخلها وهذه هي بحق الأفعال الفاضلة، وبين الخيرات الخارجية التي تكون من خارج هذه النفس كالعيش في وطن شريف أو مصادقة صديق شريف. وعلى نفس النحو ميزوا بين الرذائل التي تأتي من داخل النفس والرذائل الخارجية، ومن الأمثلة على الرذائل الأولى ما قلناه من قبل، ومن الأمثلة على الرذائل الخارجية العيش في وطن غبي أو مصادقة صديق غبي وما يترتب على ذلك من تعاسة[2].

وعلى وجه العموم فقد ميز الرواقيون بين الخيرات التي هي غايات في ذاتها، وبين الخيرات التي تكتسب خيريتها بفضل نتائجها النافعة. فالحرية والسعادة وطمأنينة النفس والعمل الخير هي خيرات في ذاتها وغاية في ذاتها. بينما الصداقة تعتبر من الخيرات التي تكتسب خيريتها من المنافع التي تترتب عليها[3].

رابعًا: السيطرة على الانفعالات طريق السعادة

ولعل السؤال الذي يشغل بالنا الآن هو: أيًا كانت صور الفضيلة ومعنى الخير عند الرواقيين، وأيًا كانت الاختلافات فيما بينهم حول معنى الفضيلة والتمييز بين صور الخير. أقول أيًا كانت صور ذلك، فالسؤال هو: كيف يلتمس الإنسان سعادته؟

(1) Ibid, 93, P.201.

(2) Ibid, 94-96, P.201-203.

(3) Ibid, 96-97, P.203.

يبدو أن الرواقيين كانوا في مجموعهم يميلون إلى الاعتقاد بأن السعادة بأيدينا، وهي تنبع في الأساس من داخلنا، فقد أكدوا أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط به بقدر ما تتوقف على حالته النفسية في مواجهة هذه الظروف وحكمه عليها. إن ردود أفعالنا إزاء ما يمر بنا من أحداث هو ما يتشكل بمقتضاه شعورنا بالسعادة أو بالألم. ومن هنا فقد أولى الرواقيون جل عنايتهم بدراسة الانفعالات الإنسانية؛ وقد قرر زينون أن الانفعالات ما هي إلا «حركة لا عقلانية ولا طبيعية في النفس وحصرها في بحثه «عن الانفعالات On The Passions» في أربعة أنواع رئيسية هي: الحزن، الخوف، الرغبة واللذة»[1]. كما قرر هو وأقرانه وخاصة كريسبوس في بحثه «عن الانفعالات» أن الانفعالات هي أقرب ما تكون إلى الأحكام؛ فما البخل إلا الظن بأن المال هو الخير، وهذا هو الحال في إدمان الشراب والفجور وكل الانفعالات المشابهة. أما الألم أو الحزن فهو تقلص أو رد فعل لا عقلاني؛ فالشفقة هي الألم الذي يشعر به الإنسان إزاء أحد قد أصيب بشرور لا يستحقها، والغيرة مصدر الألم فيها إن شخصًا آخر قد امتلك ما يشتهيه أحدنا لنفسه، والحقد هو ألم ناتج عن الإحساس بأن الآخر قد امتلك ما امتلكه لنفسي[2]... إلخ.

وهكذا كل الانفعالات؛ فالخوف هو توقع للشر وأنواعه كثيرة منها: الفزع والخزي والذهول والاضطراب، أما الرغبة فهي ميل غير عقلاني نحو حب الصراع والغضب والحب والغيظ والكراهية. أما اللذة فهي إثارة غير عاقلة للنفس تجاه كل ما هو مرغوب فيه وينطوي تحتها المتعة والارتخاء والسرور بكل ما يؤذي الآخرين[3].

وإذا كانت الانفعالات السابقة انفعالات ضارة، وينبغي التقليل منها، بل والإقلاع عنها في نظر الرواقيين، فإن ثمة انفعالات طيبة هي ضد الانفعالات السابقة. وقد لخصها الرواقيون في ثلاث هي: الفرح، الحذر والإرادة الطيبة؛ فالفرح ضد اللذة؛ حيث إنه سمو

(1) D. L. Op. Cit., Vii, 110-111, Eng. Trans, P.217.

(2) Ibid, 111-112, P.217.

(3) Ibid., 112-114, P.219.

بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف؛ حيث به يمكن تجنب ما ينبغي تجنبه. أما الإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة فهي ضد اللذة[1].

وهكذا فإذا كانت الانفعالات عمومًا هي حركة غير عاقلة في النفس كما عرفها منذ البداية زينون، فإن منها ما يوافق العقل عليه، فعلى الرغم من أنهم ضد التطرف في الجري وراء اللذة، وضد التطرف في الشعور بالألم فهم يرون أن الفرح بديل للذة والحذر بديل للخوف والإرادة العاقلة الخيرة هي الضامن لكل ذلك فيها يكون الفرح بغير مغالاة، وبها يكون الحذر من الوقوع في براثن الخوف والقلق، وما يترتب عليهما من اضطرابات نفسية حادة تكون حائلًا يحول دون شعور الإنسان بالرضا والسعادة.

وفي كل الأحوال، فإن ما أطلق عليه الرواقيون انفعالات أو مشاعر طيبة، إنما هو في واقع الأمر دعوة إلى الاعتدال وعدم التطرف في الانفعالات؛ لأن هذا التطرف بشقيه سواء كان ميلًا نحو اللذة أو ميلًا نحو الألم إنما هو مكروه وهو ضد العيش وفقًا للطبيعة العاقلة للإنسان. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المثل العليا للسلوك الإنساني في نظر الرواقيين، أو بعبارة أخرى: ما هي صورة الإنسان الكامل عندهم؟!

خامسًا: الحكيم الرواقي والمثل الأعلى للإنسان الكامل

إن أول المبادئ التي تقود الإنسان إلى هذا المثل الأعلى للإنسان الكامل في نظر الرواقيين هو: مبدأ الخلو من الانفعالات، وهذا هو ما يسمى عند الرواقيين حالة الأباثيا Apathy [2] ، فالحكيم رجل لا انفعالات له لأنه لا يترك نفسه يسقط فيها[3].

أما ثاني المبادئ المميزة للإنسان الحكيم فهي الإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة، فيظهر من الأشياء أفضل ما فيها ويخفي ما فيها من مساوئ، وهو لا ينافق ولا يرائي ولا يتصنع وهو لا يدخل في علاقات تجارية قد تكون معارضة للائق

(1) Ibid., 116, P.221.

(2) Ibid., 117, P.221. وانظر أيضًا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 532.

(3) D. L., Ibid.

أو للمناسب. إنه قد يشرب الخمر، لكنه لا يصل به لدرجة السكر أو الغياب عن الوعي. إنه لا يشعر بالألم مطلقًا؛ لأن الألم - كما أشرنا فيما سبق - انفعال لا عقلاني لا يليق بنفس الحكيم[1]. لقد قال سينكا: «إنه يمكن أن نتحمل المحن بنفس مرحة، فكل شيء إلى زوال»[2].

أما ثالث المبادئ المميزة للحكيم الرواقي فهي أنه رجل يعلن دائمًا أنه مؤمن بالإلوهية. فبداخله هذا الإيمان بالقداسة، بينما الأشرار من الناس لا يؤمنون بالآلهة؛ ومن ثمّ فالحكيم هو الإنسان التقي الذي يعلم العبادات والطقوس المفروضة عليه، فهو يقدم الأضاحي للآلهة؛ ومن ثمّ يتطهر ويبتعد عن كل خطيئة ويسير دائمًا في طريق القداسة والعدالة[3].

أما رابع خصائص الحكيم الرواقي فهي أنه ممن يهتمون بالعمل السياسي إلا إذا وجد ما يمنعه من ذلك، وهو ممن يفضلون الزواج وإنجاب الأطفال كما يقول زينون[4].

أما خامس صفات الحكيم الرواقي فهي أنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره، وفي ذات الوقت فهو لا يسامح ولا يشفق على مَن تقع عليه عقوبة أنزلها القانون، فالتسامح والرفق لا يصلحان مع مَن كان ممن ينبغي إنزال العقاب بهم. إن الرجل الحكيم لا يرى أن إنزال العقوبات بالمجرمين والأشرار مسألة قاسية، وهو كذلك لا يعجب ولا يندهش من وقوع أحداث قد تبدو مستحيلة التصديق. ومع كل ذلك فالحكيم يجب أن يعيش في عزلة وهو لين الطبع، لكنه في ذات الوقت يحب الناس والمجتمع. فهو محب للصداقة حينما تكون حسب تعريفهم مشاركة في كل أمور الحياة، فالتعامل مع الصديق كأنما هو تعامل مع النفس والحصول على الصداقة في رأيهم أمر مستحب وكثرة الصداقات مسألة خيرة[5].

---

(1) Ibid., 118, P.223.

(2) نقلًا عن: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 533.

(3) D. L. Op. Cit., Vii, 119, P.223-225.

(4) Ibid., 121, Eng. Trans. P.225-226.

(5) Ibid. 123-124, Eng. Trans. P.227-229.

أما سادس صفات الحكيم الرواقي وأهمها في اعتقادي فهي شعوره بالحرية رغم ما يؤمن به الرواقيون عموما من حتمية وقدرية؛ فلقد قالوا: «إن الرجل الحكيم هو وحده الحر، والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد، فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية امتناع هذه القدرة.. إن الحكيم ليس حرًّا فقط، بل هو مَلك لأن المَلك هو مَن لا يحاسبه أحد على ما يفعل. وهذا لا يكون إلا للحكيم الذي يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك[1].

وباختصار فإن الحكيم عند الرواقيين هو الرجل المثالي في كل شيء، الكامل في شعوره بالسعادة، هو وحده الحر؛ ومن ثمّ فهو وحده الأجمل والأغنى والأسعد؛ إنه بتعبير زيللر الذي يحوز كل الفضائل وكل المعرفة. فهو وحده الذي يفعل الصواب في كل شيء. وهو وحده الملك الحقيقي، السياسي الحقيقي، الشاعر الحقيقي، هو الملهم والمرشد... إلخ، هو المتحرر كلية من الحاجات والآلام، وهو الصديق المحبوب للآلهة. إن فضيلته دائمة ولا يمكن أن يفقدها، وسعادته لا يمكن أن تنقص من وقت إلى آخر[2].

إن هذه الصورة للحكيم الرواقي تمثل الصورة الأرقى للإنسان الكامل في الفلسفة اليونانية؛ لأننا لا نجد مثيلًا لها حتى عند سقراط وأفلاطون، ولا يوجد مثيل لها إلا في الشرق القديم عمومًا وفي الفكر الهندي على وجه الخصوص وخاصة عند البوذيين؛ فتلك الصفات التي قررها الرواقيون للإنسان الحكيم تقترب من صورة الحكيم البوذي الذي قيل في وصفه: «هو ظافر، عالم، فاهم للأشياء جميعًا، لا يحمل للأحداث عبئًا، ولا يلقي إلى هموم الزمان بالًا. لا حاجة به إلى الأشياء، ولا رغبة له فيها؛ هو كالنازح الغريب الذي لا يكترث لمدح ولا لذم، يقود الآخرين ولا يقودونه وهو الحكيم الحق وخليق به المجد والتبجيل»[3].

(1) Ibid., 121-122, Eng. Trans, P.227.

(2) Zeller: Outlines Of The History Of Greek Philosophy, P.221.

(3) نقلًا عن: د. عثمان أمين، الفلسفة الروائية، ص 207.

إن هذه الصفات للإنسان الحكيم الكامل إنما هي – على حد تعبير د.عثمان أمين – مسحة شرقية صيغت في صورة يونانية[1].

والحقيقة أن هذه الصورة للحكيم الرواقي رغم ما وجهه إليها النقاد ممن رأوا أن ثمة تناقضًا بين الإيمان بالجبرية لدى الرواقيين والقول بالإرادة للحكيم، ولأن ثمة تناقضًا عندهم أيضًا بين التبشير بالإحسان والخيرية بين الناس وبين القول بأنه ليس في مستطاع فرد من الناس أن ينفع آخر أو يفيده ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير وهي لا تتوقف بالتالي على الأسباب الخارجية[2]. أقول رغم هذه الانتقادات وغيرها كثير إلا أن هذه الصورة للحكيم الرواقي وصفاته تتسق بوجه عام مع الفكر الرواقي؛ فإرادة الحكيم حرة حينما يكون خضوعها للقدر وللحتمية بمحض اختيارها فهو يشعر بحريته إزاء الضرورة لأنه مؤمن بها ولا يشعر بأي غضاضة إزاء الخضوع لها. كما أن الحكيم الرواقي إنسان خير يتعاطف مع الآخرين وينشد الخير بينهم، رغم أنه مدرك تمامًا أنه ليس بمستطاعه كفرد أن يغير من حال الآخرين إن لم يتفاعلوا هم مع آرائه ويتخذوها أساسًا لتشكيل إرادتهم الخيرة.

إن التناقض الحقيقي الذي ربما وقع فيه الرواقيون في تصورهم للفضيلة التي يتمتع بها الحكيم الرواقي أنهم لا يرون ضرورة لوجود مراتب للفضيلة، بل قالوا بثبات يحسدون عليه إن المثل الأعلى للفضيلة لا يتحقق إلا مرة واحدة على وجه الكمال؛ فرغم أن الناس في نظرهم كما قال كليانتس ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة إلا أنهم إن لم ينموا هذه الميول حتى يكونوا بالفعل أخيارًا وأفاضل، فهم سيصبحون على طول الخط أشرارًا وأراذل؛ فمَن حاز الفضيلة عندهم فقد حاز كل الفضائل، ومَن خالفها فهو مجنون وأحمق. إنه ليس للفضيلة ولا للرذيلة عندهم مراتب؛ فكما أن العمل الحسن ولو بدا

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 207.

(2) انظر في ذلك برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول – الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967، ص 422 - 425.

تافهًا يتطلب الفضيلة كلها، فكذلك جميع الذنوب متساوية، وأنها جميعًا تتضمن فقدان العقل المستقيم[1].

وعلى أي حال، فإن هذا التشدد من قِبَل الرواقيين فيما يتعلق بصورة الحكيم الذي هو الإنسان المثالي كان تشددًا محفزًا؛ حيث لا يصح التساهل مع مَن يرتكب الخطيئة ويدعي في نفس الوقت الفضيلة، أيًا كانت الخطيئة بسيطة وأيًا كان حجم الفضيلة التي يدعيها، فالحكمة عندهم تعني العقل، والعقل الواعي هو الذي لا يسمح بالسلوك إلا إذا كان موافقًا للطبيعة العاقلة الفاضلة. وهذا المثل الأعلى للحكيم الرواقي كان هو الحافز الذي جعل كل معاصري الرواقية يتنافسون للوصول إليه، ولم يكن أبدًا في عصرهم مثالًا صعب المنال، بدليل أن هذه الأخلاق الرواقية انتشرت بين الناس انتشارًا واسعًا. وإن كان من الواجب أن نقر بالصعوبة البالغة في أن يصبح كل الناس رواقيين بهذا المعنى المثالي؛ لأن ذلك لم يكن يتطلب فقط البراعة في الخضوع بإرادتنا الحرة لتصاريف القدر خضوعًا قد يبدو في ظاهره سلبيًا، بل كان يتطلب الخضوع بإرادة حرة تؤدي فعلها بموجب مبدأ الواجب وليس فقط وفقًا لمبدأ الخضوع للقدر أو أداء الدور بصورة سلبية. وهذا مما يدعونا للتساؤل عن معنى الخضوع للقدر و أداء الواجب عند الرواقيين؟

سادسًا: الحكيم الرواقي والسلوك وفقًا لمبدأ الواجب

إن الأخلاق الرواقية تقوم كما أشرنا فيما سبق على مبدأ الحياة وفقًا للطبيعة، ورأينا ما يترتب على ذلك من مبادئ أخلاقية ينبغي أن يؤمن بها الرواقي مثل مبدأ التعاطف مع الطبيعة الخارجية ومع البشر أيًا كانت أجناسهم وألوانهم وأوطانهم. فالعيش وفقًا للطبيعة يقتضي بالضرورة الإيمان بالمساواة بين البشر كما يقتضي بالضرورة الاعتقاد بأن الإنسان هو جزء من هذا الكون الكبير. وهو مخلوق ليؤدي دورًا في هذا العالم الطبيعي مثله مثل أي كائن آخر. وقد قيل ما قيل في ذلك من أن الرواقيين كانوا – وهذا صحيح – يؤمنون بأن الإنسان في هذه الحالة أشبه بممثل يؤدي دورًا مرسومًا على مسرح الحياة،

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 208 - 209.

وهذا الدور محدد له من قِبَل العناية الإلهية وهو قدره المحتوم الذي لا فكاك منه. وقد قيل هنا أيضًا ما قيل من انتقادات للرواقيين ترى أنهم إنما اعتبروا الإنسان كقطعة من الشطرنج تحركها عن بُعد خيوط العناية الإلهية أو القدر. وفي هذا ما فيه من دعوة إلى السلبية إزاء الدور المرسوم؛ فعلى الرواقي أن يؤدي دوره المحدد سلفًا دون أي مناقشة وبدون شعور بالألم أو باللذة؛ أي يؤدي دوره بتفانٍ ودون انفعالات كما سبق وأشرنا.

والحقيقة أن سلوك الحكيم الرواقي لا يتسم - كما يقول نقاد الرواقية دائمًا - بالسلبية، لأنه كما أشرنا فيما سبق يسلك وفقًا لإرادته العاقلة التي تمكنه من أن يفعل كل ما يفعله على نحو يتوافق مع علمه ومع الطبيعة في آنٍ واحد. ولما كانت الفضيلة عند الرواقيين واحدة ولا تتجزأ فكل سلوك يسلكه الرواقي إنما يسلكه باعتباره السلوك الفاضل. والحكيم الرواقي على وجه الخصوص هو كما قالوا: «الرجل الذي يكتشف ويعرف كل ما ينبغي من فضائل ويفعله فعلًا، كما أنه يفعل ما يفعله بإرادته العاقلة، ويعرف ما ينبغي أن يصر على فعله ويفعله بثبات»[1].

ومن هنا ينبغي أن نتفهم أن ثمة فرقًا بين الخضوع للقدر وأداء الأمر المنوط بالإنسان بشكل سلبي لا إصرار فيه ولا شجاعة في مواجهة أضراره أو مآسيه، وبين نفس الخضوع، لكن وفقًا لمعرفة وعلم أكيدين من الحكيم يجعلانه يقوم بدوره طبقًا لما يدرك أنه واجبه الذي ينبغي أن يصر على أدائه أيًا كانت النتائج. ولنا في سير حياة الرواقيين من الأمثلة على ذلك الكثير وبالذات لدى الرواقيين المتأخرين من أمثال: سينكا وابكتيتوس وماركوس أوريليوس. فقد قضى سينكا نحبه امتثالًا لقدر ظالم وخضوعًا لأمر الطاغية نيرون بعد أن قطع شرايينه، وظل الدم ينزف منه حتى مات وهو لا يعبأ بالموت وواجهه بشجاعة وهو يؤدي واجبه في نصح تلاميذه ومريديه. وكذلك فعل ابكتيتوس مع سيده الذي ظل يلوي ساقه حتى كسره وهو لا يعبأ بالألم، بل ظل يبتسم في وجه سيده بشجاعة يحسد عليها، ولم يزد على أن قال: ألم أقل لك يا سيدي أنك ستكسر ساقي!

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-126, Eng. Trans., P.231.

إن أداء الرواقي لدوره سواء كان سيدًا أو عبدًا لا يتسم بالسلبية، بل على العكس يتسم بالإيجابية الشديدة، تلك الإيجابية التي تتمثل في إدراك الرواقي الواعي بأن عليه أداء هذا الدور وفقًا لمبدأ الواجب، ذلك المبدأ الذي يجعل من أداء الدور والخضوع لتصاريف القدر مسألة تتسق مع عقلانية الرواقي وكرامته التي تعلو على الآلام وتواجه القدر بشجاعة لا يقدر عليها إلا العارفون والمتحكمون في الانفعالات بهذا الشكل الذي يرقى بالرواقي إلى درجة المصلح أو صاحب الرسالة الذي لا يتزعزع إيمانه أمام أي شدائد أو صعاب يواجهها مهما كانت! ولعل في القصة التالية ما يؤكد كل ذلك وما يوضح لنا بحق الفرق بين أداء الدور بشكل سلبي مستسلم، وبين أدائه طبقًا لمبدأ الواجب وبالشجاعة اللازمة لمواجهة أصعب المواقف بثبات لا يلين:

فلقد أرسل الإمبراطور تيتوس فسباسيانوس إلى هلفيديوس برسكوس Helvidius Priscus الرواقي برسالة يطلب منه ألا يحضر جلسة من جلسات مجلس الشيوخ. فرد هلفيديوس قائلًا: كان بإمكانك أيها الإمبراطور أن تحول دون انتخابي عضوًا في مجلس الشيوخ. ولكن ما دمت عضوًا فيه فلابد لي من الذهاب إلى المجلس. فأرسل إليه الإمبراطور قائلًا: ليكن ذلك. ولتذهب ولكن لا تتكلم.

فرد الرواقي قائلًا: أنا سأصمت طالما لم تسألني عن شيء.

فقال الإمبراطور: لكن لا بد أن أوجه إليك بعض الأسئلة.

فأجابه الرواقي: إذن لا بد لي أن أقول ما أراه حقًّا.

فقال الإمبراطور: إذا تكلمت بما تريد أمرت بقتلك أو نفيك.

فكان الجواب النهائي من الرواقي: ومتى قلت أني خالد. أنت تؤدي دورك وأنا أؤدي واجبي. مهمتك قتل الناس أو نفيهم. ومهمتي أن أموت دون وجل وأن أذهب إلى المنفى بدون جزع ولا ابتئاس[1].

---

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 212 - 213.

وهكذا كان سلوك حكماء الرواقية دائمًا، إنه سلوك لا يبدو فيه - على حد تعبير د.عثمان أمين - تحديًا ولا صلفًا، ولكنه يتصف بالاستقامة والبساطة وثقة الرجل بكرامته، تلك الثقة التي تتطلب منه أن يبقى في مركزه، وأن يمضي في أداء مهمته مخلصًا لواجبه ولتفعل القوة بعد ذلك ما تشاء[1].

إنه السلوك الذي يدرك الحق بالإرادة العاقلة الواعية المدركة لما ينبغي فعله؛ ومن ثمّ يتم الفعل بإصرار وبروح راضية وشجاعة وكرامة لا تنحني ولا تهتز مهما كانت النتائج.

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 213.

الفصل الخامس

الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم

تمهيد:

حينما حل القرن الثاني قبل الميلاد آذن ذلك بنهاية عصر الرواقية القديمة وبداية عهد جديد للرواقية يدعى الرواقية الوسطى، ولعل ذلك كان إيذانًا بانتهاء عصر الصراعات والنزاعات بين ممثلي المدارس المختلفة والمدرسة الرواقية؛ حيث إن وفاة أنتيباتر Antipater - الملقب «بذي القلم الصارخ» لاشتهاره بمجادلاته الصاخبة مع كارنياس الأكاديمي[1] كانت تعني انقضاء عهد هذه المنازعات بين المذاهب ليحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون وخاصة الرواقيون إلى التقريب بين الآراء المختلفة.

ولعل ذلك كان أبرز ما ميز الرواقية في عصرها الأوسط؛ حيث كان تركيزهم فيما يبدو على تلمس مواضع الاتفاق بين مذاهب أعلام الرواقية القديمة وبين آراء كلٍّ من أفلاطون وأكاديميته وأرسطو ومدرسة المشائية.

إن هذه السمة التوفيقية كانت سمة بارزة بالفعل بين أعلام الرواقية الوسطى، ولعلهم أرادوا بذلك ليس فقط التقريب بين المذاهب الفلسفية، بل أيضًا جذب أنصار الأكاديمية الأفلاطونية واللوقيون الأرسطي إلى الرواقية نكاية في منافسيهم التقليديين من الأبيقوريين.

---

(1) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، سبق ذكره، ص 76.

ورغم أن معظم كتابات المؤرخين تتجه إلى أن أعلام الرواقية في هذا العصر هما بانيتيوس Panaetius وبوسيدونيوس Posidonius، إلا أن بعضهم يشير إلى أن بؤثيوس الصيدوني Poethus Of Sidon هو أول أعلام هذا العصر الرواقي الجديد.

أولًا: بؤثيوس الصيدوني Poethus Of Sidon

لا نكاد نعرف شيئًا مؤكدًا عن حياة هذا الفيلسوف وآرائه إلا عبر إشارات متنوعة في كتابات بعض المؤرخين؛ إذ يشير زيللر – E. Zeller إلى أنه توفي في عام 119ق.م.(1). فهو إذن من فلاسفة القرن الثاني قبل الميلاد. ويضيف زيللر أنه كان من تلامذة ديوجين السلوقي Diogenes Of Seleucia وأنه كان في آرائه أقرب ما يكون إلى المذهب المشائي، ومن نظرياته التي تشير إلى ذلك توحيده بين الإله وبين الأثير، وإن كان يفصله ماديًا عن العالم الطبيعي. لقد حدد له مكانًا في مجال الكواكب السيارة واستبدل عقيدته حول الاحتراق الكوني الدوري بالنظرية الأرسطية حول أبدية العالم(2).

وقد ذكر ديوجين أن بؤثيوس ينكر أن العالم كائن حي(3)، وهو في هذا يختلف مع رأي الرواقيين عمومًا حول حيوية العالم ووحدته. وربما يكون هذا الرأي لبؤثيوس قد ورد في كتاب له يدعى «في الطبيعة» On Nature الذي نسبه إليه ديوجين، كما نسب إليه أيضًا كتابًا آخر بعنوان: «في القدر» De Fato (4). يقول ديوجين إنه اتفق في الجزء الأول منه مع آراء كلٍّ من كريسيبوس وبوسيدونيوس، وكذلك مع زينون في أن الطبيعة بوجه عام قوة محركة لذاتها «وأنها تستهدف منفعة البشر وسعادتهم في آنٍ معًا كما هو واضح في مهارة الصنعة الإنسانية؛ فكل هذه الأشياء تحدث بفعل القدر؛ إذ إنه في تعريفهم يمثل سلسلة الأسباب والعلل التي تحدث بها الموجودات»(5).

(1) Zeller: Outlinens Of The History Of Greek Philosophy, P.247.

(2) Ibid.

(3) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, II, 143, P.247.

(4) Ibid, (149) Eng. Trans, P.253.

(5) Ibid., P.253.

ثانيًا: بنايتيوس Panaetius:

(أ) حياته ومؤلفاته:

إنه الرودسي الذي اختلفت المصادر حول تاريخ مولده ووفاته؛ حيث يرى كوبلستون أنه عاش فيما بين عامي 185 - 110 - 109ق.م[1]، بينما يرى د.عثمان أمين أنه ولد بجزيرة رودس عام 198ق.م[2]. بينما ترجح بعض المصادر القديمة أنه ولد عام 138ق.م وأنه درس في أثينا لبعض الوقت[3]. ثم وفد بعد ذلك إلى روما؛ حيث عرف واشتهر بين تلاميذه وخاصة لايلوس Laelius وسكيبيو Scipio وقد جعلهما يهتمان بالفلسفة اليونانية. وقد تعرف وصادق مشاهير الرومان من أمثال المؤرخ الروماني الشهير بوليبيوس وكذلك موشيوس سكايفولا. ولعل أشهر مَن صادفهم وتتلمذوا عليه كان شيشرون الذي استفاد كثيرًا من أعماله وخاصة في كتابه «في الواجبات – De Officiis». ويقال إنه الذي خلف أنتيباتر في رئاسة المدرسة في أثينا عام 129ق.م[4]. ويعتبره زيللر المؤسس الحقيقي للرواقية الوسطى والأكثر تأثيرًا في العالم الروماني[5].

أما أهم ما نسب إليه من مؤلفات فهي: عن الواجبات On Duty، عن الفعل والجمود On Action And Inaction، عن العناية On Providence، عن الطمأنينة On Tranguility[6].

(ب) فلسفته:

وترجع أهمية بنايتيوس في الفكر الرواقي لهذا العصر أنه بدأ سلسلة من التعديلات على الفكر الرواقي التقليدي، فقد أصبحت الرواقية معه فيما يبدو أكثر عقلانية وأكثر

(1) كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، الترجمة العربية، ص 559.

(2) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 77.

(3) Lempriere's Classical. Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.440.

(4) انظر: المراجع الثلاثة السابقة، نفس الصفحات.

(5) Zeller: Op. Cit., P.247.

(6) Ibid.

اقترابًا من طبيعة الإنسان العادي؛ فقد عدل النزعة التطهيرية عندهم بأن سمح بأن تكون غاية الحياة عند البشر العاديين هي الكمال العقلي حسب طبيعتهم الفردية، وهكذا فقد أصبحت الرواقية معه - فيما يقول كوبلستون - أقل مثالية[1].

وعلى الرغم من أن بنايتيوس كان ممن حولوا الفكر الرواقي إلى التأثر بأفلاطون، وعلى الرغم من احترامه الشديد لأفلاطون للدرجة التي كان يلقبه فيها «بالإله والحكيم جدا وهوميروس الفلاسفة، إلا أنه كان يعارضه في قضية «خلود الروح»، فقد أكد على عكس أفلاطون على فناء الأرواح؛ حيث إن كل ما يولد يفنى، فالأرواح تولد والبرهان على ذلك تشابه الأطفال مع آبائهم وهو تشابه - يظهر في التصرفات والطبيعة وليس في الأجسام[2]. ويضيف إلى ذلك حجة ثانية يقول فيها إنه لا يوجد أحد يعاني إلا ويكون مريضا أيضًا، والذي يمكن أن يكون مريضًا يمكنه أيضًا أن يموت، وبما أن الأرواح تعاني فإنها إذن تموت[3].

ومع أن هذا الرأي السابق لبنايتيوس قد ورد في الكتاب الأول «توسكولانوس» لشيشرون، ألا أنه محل شك من كثيرين لأن به معارضة واضحة للعقيدة الرواقية العامة حول الخلود لمدة زمنية محددة إلى أن يفنى العالم كله بالاحتراق العالمي. على كل حال ثمة جدل واسع بين المؤرخين حول هذه القضية، وقد حاول رينيه هوفن حسمها، فهل كان بنايتيوس مختلفًا عن الرواقيين السابقين للدرجة التي نفى فيها أي حياة في العالم الآخر أم أن ثمة حياة أخرى قصيرة!!. حقيقة الأمر أننا لا ندري هل كان حديثه عن حياة أخرى أبدية أو عن حياة أخرى قصيرة أو حتى قصيرة جدًّا أم أنه ترك السؤال بدون إجابة محددة[4].

---

(1) كوبلستون، نفس المرجع، ص 559.

(2) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة د. أوفيليا فايز رياض، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999، ص 54.

(3) نفسه.

(4) نفسه.انظر نفسه، ص 56 - 58.

وليس رأيه عن اللاهوت بأقل غموضًا من رأيه حول النفس وخلود الروح، فهو يميز بين أنواع ثلاثة للاهوت؛ أولها لاهوت الشعراء، والثاني لاهوت الفلسفة، والثالث لاهوت الساسة. واعتبر الأول لاهوت تشبيهي زائف، واعتبر الثاني لاهوت عقلي وحقيقي لكنه غير مناسب للاستخدام الشعبي، أما لاهوت رجال السياسة فهو يؤكد أن الديانة التقليدية لازمة للتربية العامة[1]. وإذا تساءلنا: إلى أيٍّ من هذه الأنواع من اللاهوت ينتهي بنايتيوس؟ فلا نجد إجابة واضحة على ذلك!!

أما في الطبيعيات فقد رفض وهجر نظرية الاحتراق الكوني العام كما رفض علم التنجيم والتنبؤ باليقين. ومن جانب آخر فقد حرص على التأكيد بقوة على الصلة بين الحياة العقلية للإنسان وحالاته الفيزيقية والفسيولوجية[2].

وفي مجال الأخلاق، فقد كان بنايتيوس إنسانًا يهتم بالنشاط الإنساني، فقد كان بعيدًا عن كريسبوس المؤسس الثاني للرواقية الذي كان يرجع الغرائز والشهوات إلى أحكام اللوجوس وإلى أعمال فكرية، لقد رفض بنايتيوس الحكمة الجادة المبالغ فيها، والتي تمارس العنف أو الضغط على طبيعتنا الفردية بحجة الامتثال أو الخضوع للطبيعة الكلية. إن الفضيلة كانت بالنسبة له ولتلميذه بوسيدونيوس من بعده لا تكفي للسعادة، بل يجب أيضًا لتحقيقها توفر الصحة واليسر والقوة. لقد أولى بنايتيوس أهمية كبيرة للمظهر الخارجي للسلوك باعتباره معبرًا عن الجمال الداخلي[3].

ولعل ما يؤكد ذلك ما أشار إليه ديوجين بقوله: إن بنايتيوس كان يرى أن الفضائل نوعان؛ فضائل نظرية وأخرى تطبيقية[4] أو عملية، بينما كان الرواقيون الآخرون يقسمونها

(1) Zeller: Op. Cit., P.248.

(2) Zeller: Op. Cit., P.248. وأيضًا: كوبلستون، نفس المرجع، ص 560.

(3) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، الترجمة العربية لمحمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 126. وراجع أيضا:

Diogenes Laertius: Op. Cit., (128), Eng. Trans, P.233.

(4) Diogenes Laertius: Op. Cit. (2), Eng. Trans. P.199.

إلى ثلاثة أو أربعة أنواع . وفي هذا يتضح مدى اقتراب بنايتيوس من أفلاطون وأرسطو؛ حيث كان كلاهما يتحدث عن نوعين من الفضيلة أحدهما الفضيلة النظرية والأخرى الفضيلة العملية، وكانا يعتبران رغم اختلافهما في التفاصيل أن الأولى هي فضيلة التأمل النظري فضيلة الفيلسوف. وإن كان بنايتيوس فيما يبدو يختلف عنهما بعض الشيء في أنه اعتبر أن الفضيلة العملية لديه فضيلة ينبغي تطبيقها وظهورها في حياة الإنسان الفرد بأكثر مما كان الأمر لدى الفيلسوفين الكبيرين.

ولم يقتصر تأثره بأفلاطون وأرسطو عند هذا الحد، بل إنه حتى في مجال السياسة كان يدعو إلى ضرورة النزول وتطبيق مبادئ المدرسة الرواقية بشكل ملموس على قضايا تنظيم السلطات العامة وإعداد الحكام، وهذا ما كان يدعو إليه أفلاطون وتلاميذه وكذلك أرسطو وأتباعه، بينما كان قدامى الرواقيين يعالجون موضوع الدولة بعمق على المستوى النظري وفي مناقشاتهم الشفهية فحسب، لكنهم لم يتطلعوا لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع المدني. ولعل ذلك هو ما امتدحه شيشرون في بنايتيوس وعبر عنه في كتابه «في القوانين»[1].

والحقيقة أنه على الرغم مما يقال أحيانا عن عدم أصالة فكر هذا الرجل باعتباره كان فيلسوفًا انتقائيًا احتار بين أفكار الرواقيين السابقين عليه وبين أفكار كلٍّ من أفلاطون وأرسطو وتأثر بهم جميعًا، إلا أنه تميز عن هؤلاء جميعًا بأنه كان صاحب عقلية تحررت من أي نزعة خيالية صوفية[2]، فضلا عن أنه نجح في أن يجعل المذهب الرواقي يقود الفرد الروماني العادي في حياته، وكم تأثر الكثير من الرومانيين بأفكاره وبالفكر الرواقي عن طريقه. وهذا ما أكده شيشرون حينما أقر بأن بنايتيوس كان أول مَن نقل الفكر الرواقي إلى العالم الروماني[3].

(1) انظر: جان جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 126، وهامشها.

(2) Zeller: Op. Cit., P.248.

(3) نقلًا عن: د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري العربي للتدريب ونشر البحوث العلمية بالإسكندرية، 2006، ص 135.

ثالثًا: بوسيدونيوس Posidonius

(أ) حياته والطابع العام لفلسفته:

يتفق المؤرخون على أن بوسيدونيوس عاش بين عامي 135و 51 و50ق.م[1]، وأنه من أصل سوري، وكان لم يزل في طفولته حتى أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية، ولعله قد سخط على التقاليد والعادات في موطنه الأصلي[2]. ولعل هذا هو ماحدا به إلى مغادرة سوريا متجهًا إلى الغرب اليوناني بعد زيارته لعدة بلاد شرقية وغربية منها مصر ونوبيا Nubia وماسيلا Massila وإسبانيا، ثم استقر في رودس في حوالي عام 97 قبل الميلاد، بينما كان شيشرون قد استمع إليه في عام 78 ق.م بينما كان بومبي الثاني Pompey Twice قد كرمه بزيارة ليكرم الحضارة والعلم اليوناني في شخصه. وقد أتى هو نفسه إلى روما كسفير في عام 86، ونجح في اصطناع صداقات عديدة مع عديد من عظمائها. وقد أصبح - على حد تعبير زيللر - أعظم عقلية موسوعية شهدتها بلاد اليونان منذ عصر أرسطو[3].

لقد اشتهر بوسيدونيوس إذن بموسوعيته الشاملة؛ حيث كان مؤرخًا قديرًا يقارن بسلفه المؤرخ الروماني الشهير بوليبيوس، وكان كذلك عالمًا جغرافيًا في الوقت الذي اهتم فيه بالكثير من فروع العلوم الطبيعية، وعلى علم دقيق بكل المشكلات الفلسفية الشائعة في عصره. وعلى الرغم من ذلك فهو لا يمكن مقارنته في القدرة التأملية الفلسفية مع عظماء الفلاسفة سواء من السابقين على سقراط أو بأفلاطون أو بأرسطو[4].

---

(1) Zeller: Op. Cit., P.244. ود. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 78. وكوبلستون: تاريخ الفلسفة: اليونان وروما، الترجمة العربية، ص 560. وبرتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول - الفلسفة القديمة، ترجمة، د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1967، ص 410.

(2) د. عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 410.

(3) Zeller: Op. Cit., P. 249.

(4) Ibid.

وعلى أية حال فمصطلح أنه كان فيلسوفًا «انتقائيًا» لا يعبر عن خطورة رؤيته الفلسفية؛ لأن الوحدة في مذهبه كانت بادية ومؤثرة، فهو لم يكوّن مذهبه من أجزاء خارجية من المدارس الفلسفية المختلفة، لكنه حافظ في الأساس على أسس الواحدية الرواقية[1]. ولذا فهو يعد فيلسوفًا رواقيًا أصيلًا رغم أنه حاول كرواقي هذه الفترة أن يوفق بين الرواقية القديمة وفلسفات اليونان القديمة، وخاصة لدى الأكاديمية الأفلاطونية والمشائية الأرسطية، فضلًا عن إضفاء الطابع الشخصي له على كل مَن نقل عنهم أو تأثر بهم من الرواقية ومن خارجها.

(ب) مؤلفاته:

أما عن مؤلفات بوسيدونيوس فهي كثيرة، ذكر منها ديوجين اللايرتي مايلي[2]:

1 – الحث على الفلسفة Protrepticus.

2 – عن الواجبات On Duties.

3 – عن الأخلاق On Ethics.

4 – عن الآلهة On The Gods.

5 – المقال الفيزيقي (المبحث الطبيعي) Physical Discourse.

6 – عن الكون On The Cosmos.

7 – عن التنبؤ De Divinatione.

8 – عن الظواهر السماوية On Celestial Phenomena.

9 – علم الظواهر الجوية Meteorology.

10 – عن القدر De Fato.

11 – عن المعيار On The Standard.

12 – عن الأسلوب On Style.

(1) Ibid.

(2) Diogenes Laer. Op. Cit. Iii (41-154), Eng. Trans. Pp.151-257.

وقد اختفت هذه الأعمال، وكل ما نعرفه من آرائه، إنما وصل إلينا بفضل ما كتبه ديوجين اللايرتي وشيشرون وسينكا، وما رواه جالينوس الطبيب عن اعتراضاته على كريسبوس في مسألة الأهواء والانفعالات. وقد ذكره المؤرخ استرابون كثيرًا في كتابه الجغرافيا، وكذلك أورد ابرقلس في تعليقاته على الكيدس الشيء الكثير من نظريات بوسيدونيوس في الرياضيات(1).

وعلى أي حال، فقد مات بوسيدونيوس في رودس بعد حياة حافلة بالكتابة والتدريس والتأثير في معاصريه. وقد زاره في مرضه الأخير بومبي القائد الشهير فاستقبله الفيلسوف استقبالًا حسنًا، رغم أنه كان ملازمًا للفراش، وأخذ يحدثه حديثًا رواقيًا موضوعه «أن لا خير إلا الفضيلة ولا شر إلا الرزيلة». وكانت نوبات المرض تعاوده أثناء الحديث. ولما اشتدت الآلام عليه لم يزد على قوله: على رسلك أيها المرض، فمهما تكن وطأتك على جسمي فلن تنال من نفسي شيئًا، ولن أقر بأنك شر من الشرور»(2). ولعل هذه العبارة الأخيرة تكشف عن مدى تمسك بوسيدونيوس بالتعاليم الرواقية الأصيلة التي ترى أن كل ما في الوجود خير، وأن الرضا بالقدر هو أهم ما في الحياة، وأنه مهما كان ألم الجسم فإن الرضا النفسي والطمأنينة النفسية هي سر السعادة الإنسانية رغم كل ما يبدو من شرور الحياة واضطراب أحوالها.

(جـ) مذهبه الفلسفي:

1 - تعريفه للفلسفة والديالكتيك الفلسفي:

لقد أخبرنا فانياس Phanias تلميذ بوسيدونيوس في كتابه «محاضرات بوسيدونيوس» أن أستاذه كان يبدأ دروسه كما كان يبدأها بنايتيوس بالحديث حول الطبيعة (3). لكن ربما يكون من الأوفق أن نبدأ بتعريف الفلسفة عند بوسيدونيوس كما ورد في كتابه «الحث

(1) كوبلستون: نفس المرجع، ص 560. د. عثمان أمين: نفس المرجع، ص 78 - 79.

(2) د. عثمان أمين، نفسه، ص 78.

(3) Diogene, Laer: Op. Cit. (III-41), Eng. Trans., P.151.

على الفلسفة»؛ حيث عرفها بأنها علم دراسة الأشياء الإلهية والإنسانية وعللها[1]، وهو في هذا يتفق مع الرؤية العامة للرواقيين القدامى والمتأخرين على حد سواء؛ فالإنسان والطبيعة هما مخلوقات إلهية والفلسفة تدرسهما معًا، مع التركيز على كشف العلل القريبة والبعيدة لكل ما في هذا الكون من موجودات إنسانية وطبيعية، ويكاد يتفق الجميع على أن حقيقة هذا الكون هو الوحدة الكامنة فيه رغم هذه التمييزات الظاهرة بين الأشياء والكائنات حية كانت أو جامدة.

وقد عرف بوسيدونيوس الديالكتيك الفلسفي بقوله: «إنه العلم الذي يتناول الأمور الصادقة والكاذبة، وتلك التي لا هي صادقة ولا كاذبة»[2]. فالجدل الفلسفي عنده إذن إنما يتناول كل الأمور المنطقية وغير المنطقية إذن. فإن كانت قضايا المنطق هي ما يقبل التصديق أو التكذيب، فإن القضايا الفلسفية كلها منطقية. ولذا فإنها قد تناولت بالدراسة أمور محايدة – لا هي صادقة ولا هي كاذبة.

لقد اعتبر بوسيدونيوس – حسب ما روى لنا ديوجين اللايرتي – أن العقل الصائب Right Reason هو معيار الحقيقة[3] في كل الأحوال. وفي هذا نجده يختلف قليلًا مع بقية الرواقيين، وخاصة كريسبوس، الذين يرون أن معيار الحقيقة هو الإدراك الذي ينتج عن تمثل عقلي لشيء حقيقي؛ أي أننا لا ندرك في نظرهم إلا ما له وجودًا حقيقيًا[4].

2 – فلسفته الطبيعية:

وإذا انتقلنا من رؤية بوسيدونيوس العامة عن الفلسفة وطرق إدراك الحقيقة منطقيًا ومعرفيًا إلى رؤيته حول الطبيعة والوجود، فإننا نجده كذلك يبدأ من اتفاق مع عامة الرواقيين حول الواحدية فيتخذها أساسًا لفلسفته، وإن كان قد ركز على الكشف عن

(1) Zeller: Op. Cit., P.249.

(2) D. L., Op. Cit. (Iii-62), Eng. Trans, P.172-173.

(3) Ibid. (54), Eng. Trans, P.163-164.

(4) D. L., (54), Eng. Trans, P.163.

الوحدة المتحركة للطبيعة بالتفصيل. وقد أفادته دراسة ظاهرة المد والجزر التي يسببها القمر، فقال من خلالها بأن ثمة تعاطفًا منبثًا بين أجزاء النظام الكوني كله. كما أكد من خلال ذلك على أن الكون عبارة عن نظام تصاعدي من مراتب الوجود؛ ابتداء من الكائنات اللاعضوية - كما هو الحال في مملكة المعادن - ثم صعدا إلى النبات والحيوان حتى نصل إلى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العضوي: دائرة ما هو إلهي. ويرتبط الكون كله معًا في نسق واحد عظيم، وترتبط تفصيلات الوجود بواسطة العناية الإلهية. وهذا الانسجام الكلي والتنظيم البنائي للكون يفترض وجود عقل مطلق هو الإله على قمة هذا النظام التصاعدي ويبعث في الكل نشاطا عقليًا. فالقوة الحيوية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس، ويصور بوسيدونيوس الإله، كما في الرواقية التقليدية بوصفه نفسًا عاقلًا ملتهبًا[1].

وفي إطار ذلك أيضًا يتوافق بوسيدونيوس مع الرواقية القديمة في التأكيد على نظرية الاحتراق العام، وهي نظرية تؤكد الطابع الواحدي للكون[2]. لقد أكد بوسيدونيوس مثله مثل معظم أقطاب الرواقية القديمة أن الكون واحد ومتناهٍ وله هيئة كروية؛ نظرًا لأنها الأنسب لبيان حركة الكون. وقد جاء هذا التأكيد في الجزء الخامس من كتابه «المبحث الطبيعي». وفي ذات الوقت، فإن هذه الحركة الداخلية للأجسام في هذا الكون لا تعني وجود فراغات داخله؛ لأن بوسيدونيوس مثله أيضًا مثل بقية الرواقيين يؤمن بأن هذا الكون لا يحتوي على فراغ وليس به أي خلاء، بل هو كلٌّ متحد .وهذا الكل المتحد ناتج عما بالكون من تعاطف وتوافق بين أجزائه، فالتعاطف والتوافق يربطان بين أجزاء الكون ويربطان ما في السماء وما في الأرض رباطًا لا يمكن أن ينفصم. وقد اعتبر بوسيدونيوس أن هذا التعاطف وذلك التوافق هو أيضًا من قبيل الأجسام الموجودة داخل هذا الكون[3].

وعلى الرغم من هذه الواحدية الصارمة التي يؤكدها بوسيدونيوس في فلسفته الطبيعية، إلا أنه يسمح في إطارها بنوع من الثنائية، ومن الواضح أن ذلك كان بتأثير من

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 561.

(2) نفسه.

(3) D. L. Op. Cit. (140), Eng. Trans, P.245.

الأفلاطونية والأرسطية معًا؛ فهناك قسمان في الكون: عالم ما فوق فلك القمر ثم عالم ما تحت فلك القمر، العالم الأخير ترابي وقابل للفناء في حين أن العالم الأول سماوي وغير قابل للفناء وهو يسند العالم السفلي من خلال القوى التي يمنحها أو ينقلها إليه غير أن هذين العالمين يرتبطان معًا في الإنسان الذي هو الرابطة بينهما؛ فهو مركب من جسد وروح، ويقف على الحدود بين العالم الفاني والعالم غير الفاني أو العالم الأرضي والعالم السماوي(1).

ولما كان الإنسان هو الرابطة الأنطولوجية، فكذلك معرفة الإنسان هي الرابطة الإبستمولوجية التي تجمع في ذاتها كل معرفة: معرفة السماء ومعرفة الأرض. وفضلًا عن ذلك فلما كان الإنسان من وجهة نظر جسدية هو في أعلى مرتبة، فهو كذلك من وجهة روحية هو في أدنى مرتبة؛ ومن ثمّ فإن بين الإنسان والألوهية العليا توجد موجودات روحية أعلى تشكل مرتبة وسطى بين الإله والإنسان. ومن ثمّ فالطابع الهيراركي للكون بهذا الشكل غير منقطع رغم بقاء الثنائية(2).

لقد برع بوسيدونيوس فيما يبدو في إحداث نوعًا من التوافق بين إيمانه بالواحدية الرواقية الأصيلة وبين تأثره بثنائية أفلاطون؛ مما يؤكد أنه يمثل علامة على طريق الأفلاطونية المحدثة(3).

وعلى أي حال فإن بوسيدونيوس يؤمن كما آمن الرواقيون الأول بأن الإنسان كيان وإن تميز فيه الجسد عن النفس، وأن النفس تمثل تلك الدفقة الحارة التي تكسب الإنسان الحياة والحركة(4). وهذه الدفقة الحارة إنما هي دفقة إلهية علتها الألوهية المنبثة في أرجاء الوجود، وهي مرتبطة بسلسلة كبرى من العلل والمعلولات التي يعبر

(1) كوبلستون، نفس المرجع، ص 561 - 562.

(2) نفسه، ص 562.

(3) نفسه.

(4) D. L. Op. Cit. (Vii- 157), Eng. Trans. P.261.

بها الرواقيون ومنهم بالطبع بوسيدونيوس عن ما يسمونه العناية الإلهية والقدر؛ فكل شيء عندهم يحدث بفعل القدر فهم يُعرِّفون القدر بأنه سلسلة من الأسباب أو العلل التي توجد بها الموجودات، وهي الصورة المنظمة التي يسير بها العالم. ومن هنا فإنهم يؤمنون بأن التنبؤ بالغيب أو الكهانة مسألة ممكنة، بل تتمثل بكل صورها – على حد تعبير بوسيدونيوس – حقيقة جوهرية مادامت هناك عناية إلهية. وهو يبرهن في الجزء الثاني من كتابه «المبحث الطبيعي» وكذلك في الجزء الخامس من كتابه «عن التنبؤ» على أن التنبؤ عبارة عن علم لا شك فيه ويقوم على أسانيد معينة(1) وتبدو من التصور العام للطبيعة وارتباط أجزاء الكون بهذه السلسلة التي لا ينفصم عراها من العلل والمعلولات في ظل عناية إلهية واعية وقدر محتوم.

3 – فلسفته الأخلاقية:

ولقد كان بوسيدونيوس ممن اهتموا كثيرًا بالأخلاق، وقد جاءت فلسفته الأخلاقية متوافقة بشكل عام مع فلسفة الأخلاق الرواقية التقليدية؛ حيث آمن مع زينون و كليانتس بأن الغاية المرجوة في هذه الحياة إنما هي العيش على وفاق مع الطبيعة؛ أي وفقًا لطبيعتنا البشرية العاملة، ووفقًا لطبيعة الكون الخارجي(2).

إن الإنسان العاقل هو الذي يدرك في نظر الرواقيين أنه لا بد أن يتوافق مع الطبيعة الخارجية ويتعاطف معها ومع الآخرين من بني جنسه دون انفعال زائد. وهم يعتبرون أن السيطرة على الانفعالات وضبط النفس أساس الفضيلة الإنسانية. وقد زاد عليهم بوسيدونيوس في كتابه «علم الأخلاق» القول بأن الفضيلة حقيقة واقعة مستمدة من أن سقراط وديوجين وانتستينز وتلاميذهم قد حققوا في حياتهم تقدمًا خلقيًا ملحوظًا. أما الدليل على وجود الرذيلة كحقيقة واقعة فواضح من أنها تمثل الضد المباشر للفضيلة(3).

(1) Ibid. (149), Eng. Trans, P.253.

(2) Ibid. (Vii-84-88), P.195.

(3) Ibid., (91), P.149.

إنه إذن يركز كأستاذه بنايتيوس على الفضيلة العملية التطبيقية، ويعتبر أن هؤلاء الحكماء قد تمثلوا الفضيلة في حياتهم وعاشوها كحقيقة واقعة. وقد رسم الرواقيون عمومًا للحكيم الرواقي صورة كان أهم معالمها أن الحكيم هو وحده الحر؛ لأنه يمتلك سلطة التصرف المستقل، وأنه هو وحده المطهر من الدنس والخطايا فهو لا يؤذي نفسه أو غيره؛ ومن ثمّ فهو لا يطلب الصفح من غيره، ولا يتهاون في فرض العقوبات التي يحددها القانون على الخارجين عليه. وهو القادر على التحكم في انفعالاته فلا يبدي دهشته إزاء أي شيء خارق للعادة. وهو لا يحيا في عزلة لأنه مفطور على حب الحياة وعلى التعاون مع الآخرين، وأنه يتميز عنهم بالقدرة على تحمل الشدائد والصبر على المكاره(1). وقد زاد بوسيدونيوس على هذه الصورة المبجلة والنمطية للحكيم الرواقي ضرورة أن يؤدي الشخص الحكيم الصلوات، وأن لا يأنف من طلب الخيرات من الآلهة(2).

إن بوسيدونيوس مثله مثل بنايتيوس أيضًا في التأكيد على أن الفضيلة وحدها وبذاتها لا تمنحنا السعادة؛ لأن ثمة أشياء أخرى ضرورية هامة لتحقيق السعادة مثل: الصحة والقدرة المادية والقوة(3).

ولقد مزج بوسيدونيوس بين فكره الأخلاقي والسياسي حينما عرض لما يمكن أن نسميه – على حد تعبير كوبلستون – نظريه في التاريخ أو التطور الثقافي، وخلاصة هذه النظرية أنه في العصور الذهبية البدائية كان الحكيم أي الفيلسوف هو الذي يحكم، وهو يناظر هنا بين القيادة في عالم البشر وبين القيادة الطبيعية لأقوى الوحوش في القطيع داخل المملكة الحيوانية. إن الحكماء هم الذين قاموا بتلك الاختراعات التي رفعت الإنسان من طريقة الحياة البدائية إلى حياة أكثر نقاءً وتقدمًا من الحضارة المادية.

وفي ميدان الأخلاق كانت المرحلة البدائية هي مرحلة البراءة، وقد تلتها مرحلة انحطاط وانتشار للعنف استدعت وجود مؤسسات للقانون، وبالتالي ترك الفلاسفة لغيرهم مهمة

(1) Ibid., (121-113), Eng. Trans. P.225-227.

(2) Ibid., (124), P.229.

(3) Ibid., (128), P.233.

تنقيح الوسائل التقنية، وتفرغوا للارتقاء بالحالة الأخلاقية للجنس البشري، من خلال النشاط العملي والسياسي أولًا، ومن خلال تكريس أنفسهم لحياة الفكر النظري ثانيًا[1].

وعلى أي حال فلم يخل فكر الرواقيين القدامى عمومًا وفكر بوسيدونيوس بوجه خاص من رؤى وآراء في مجال الحياة السياسية تركزت على ضرورة الحياة المدنية للبشر، وضرورة عدم التمييز بين الناس إلا في ضوء مواهبهم الفطرية وقدراتهم المكتسبة والتأكيد على أهمية التعاون البشري رغم تفاوت مراتبهم وقدراتهم. وبالطبع فقد كان للحكيم أو للفيلسوف الدور الأهم في تلك الرؤى والآراء السياسية كما اتضح من نظرية بوسيدونيوس السابقة.

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 563.

الباب الرابع

المــدرســة الرواقية في عصرها المتأخر

(الرواقية الرومانية)

مقدمة: خصائص الرواقية الرومانية.

الفصل الأول: سينكا وفلسفته.

الفصل الثاني: ابكتيتوس وفلسفته.

الفصل الثالث: ماركوس أوريليوس وفلسفته.

مقدمة

خصائص الرواقية الرومانية

تمهيد:

كان العصر الذي شهد ظهور الرواقية الرومانية عصرًا شديد التعقيد والانحلال، فقد فرضت فيه على الحرية أضيق الحدود وتحررت فيه الحياة من كل قيد؛ وفي هذا العصر - على حد تعبير ول ديورانت - ازدهرت الفلسفة إلى جانب الفسق والفجور ولم تترفعا قط عن التعاون والاتفاق؛ فلقد طرأ على الدين القومي من انحلال ثغرة في الأخلاق حاولت الفلسفة أن تسدها فكان الآباء يرسلون أبناءهم، وكثيرًا ما كانوا يذهبون هم أنفسهم، ليستمعوا إلى محاضرات رجال يعرضون عليهم قانونًا عقليًا للأخلاق الصالحة أو ستارًا رسميًا للشهوات المكشوفة. وكان بعض مَن أوتوا سعة من المال يستأجرون الفلاسفة ليعيشوا معهم وليعلموهم وليكونوا لهم مستشارين روحيين وأصحاب عالمين.. وكان الناس يستدعون الفلاسفة في الساعات الأخيرة من حياتهم ليمهدوا لهم طريق الموت كما جرت العادة بعد ذلك أن يستدعي الناس القساوسة لنفس الغرض[1].

1 - النزعة الأخلاقية العملية:

لقد شكلت الفلسفة إذن في هذا العصر عزاءً للناس عن كل ما يعانونه من قلق واضطراب على الصعيد العملي؛ إذ لم يكن الرومانيون - على حد تعبير د. عثمان أمين - شغوفين بالعلوم النظرية بل كانوا أصحاب عقلية عملية تميل إلى النظام والحكومة

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - قيصر والمسيح - الترجمة العربية لمحمد بدران، المجلد الخامس - الجزء العاشر. نشرة مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص 170.

والقانون؛ ولذلك فقد تجردت الفلسفة الرواقية حينما دخلت روما من أحراشها على حد تعبير شيشرون، وتأثرت بالطابع الروماني وبملابسات الحياة في روما فتركت ما كان في المنطق الرواقي القديم من لباقة ودقة، ولم تقف عند علم الطبيعة إلا وقفات قصيرة موجهة أقصى عنايتها إلى مبادئ الأخلاق وتطبيقاتها. ولذلك فقد أصبحت النزعة السائدة في الفلسفة الرواقية عند الرومان نزعة أخلاقية، وتجلى ذلك في مؤلفات فلاسفة الرواق في هذا العصر؛ إذ نراها لا تذكر عن المنطق ولا عن الطبيعيات إلا الشيء اليسير، فإذا استثنيا كتابًا لسينكا بعنوان: «المسائل الطبيعية» رأيناه يلتمس المعاذير كلما بدا له أن يعالج شيئًا من هذا القبيل. أما ابكتيتوس فنراه يمر على مسائل الطبيعة مرورًا سريعًا وكذلك ماركوس أوريليوس لا يتحدث عنها بشيء[1].

لقد كانت الخاصية المميزة للرواقية في عصرها الروماني إذن هي تمسكها بالمبادئ الأخلاقية والعملية. وهي تلك الخاصية التي اصطبغت – على حد تعبير كوبلستون – بصبغة دينية، وارتبطت بنظرية تشبه الإنسان بالله وواجبه نحو حب أقرانه من البشر . وقد تبدو هذه الأخلاق النبيلة تمامًا في تعاليم الرواقيين العظام في هذه الفترة: سينكا وابكتيتوس وماركس أوريليوس[2].

2 – الهداية الأخلاقية والإرشاد النفسي:

إن الرواقية في عصر الرومان قد أدخلت على الأخلاق الرواقية التقليدية القديمة بُعدًا دينيًا ونفسيًا عميقًا؛ حيث أدخلت طرقًا جديدة لمعالجة أمراض النفوس، ونظرت نظرة واقعية في مختلف مراتب الكمال لتحديد سبل بلوغها، وفاضت شعورًا دينيًا إن لم يكن أشد قوة – مما كان على عهد كليانتس مثلًا – فهو على كل حال كان أرقى تعبيرًا عن مطامح الإنسان وهواجس وجدانه، لقد هجرت الرواقية الرومانية المدارس الفلسفية التقليدية لتخطو ملتمسة إلى الضمائر والقلوب سبيلًا؛ لقد كان الرواقي في أثينا معلمًا

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مرجع سبق ذكره، ص 219.

(2) كوبلستون: تاريخ الفلسفة، الترجمة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 567.

أو مدرسًا، ولكنه أصبح في روما دليلًا ومرشدًا. وها هو سينكا الذي يأبى أن يعد نفسه من فلاسفة المنابر الذين يخطبون في الجماهير، ولا يقبل من التلاميذ إلا طائفة مختارة ممن يبوحون له بجميع شئونهم وخلجات نفوسهم، فضلًا عن أنه في مؤلفاته يركز على وصف الطبائع وتحليل الشهوات والانفعالات وخواطر العقول من خلال ما اكتسبه ليس من مؤلفات الفلاسفة السابقين بل من تجاربه الشخصية ومن صلاته بالناس في زمانه[1].

لقد كان فلاسفة الرواق في هذا العصر يمثلون للناس القدوة الأخلاقية والمثل الأعلى في السلوك الراقي للإنسان الفاضل بما لهم من فضائل شخصية وسير طيبة، فكان الناس يرجعون إليهم في كل أمر يهمهم خاصتها وعامتها، وكانوا يجدون عندهم دائمًا الرأي السديد والمشورة الطيبة، فكانوا معلمين ومرشدين وهادين للناس في كل أمورهم.

3 - الاهتمام بالقانون الإنساني الشامل:

لم تتوقف الرواقية في عصرها الروماني عند حدود نصح الأفراد وإرشادهم وهدايتهم إلى الطريق العملي للسعادة في هذه الحياة، بل ربطت ذلك بالحديث عن القانون الطبيعي والفلسفي الشامل الذي ينبغي أن تتخذه جميع الشعوب المتمدينة.

لقد أدرك الرواقيون ما بين الفلسفة والحقوق سواء الخاصة أو العامة من اتحاد عميق، وشاركوا بحق بهذه الآراء في صياغة أكثر متانة وقوة في القانون الروماني الذي كان جوهر الحضارة الرومانية وأساس مدنيتها. فلقد كانت قواعد التشريع الروماني الثلاثة؛ الحياة وفقًا للطبيعة وطبقًا للعقل، عدم الإضرار بالغير، وإعطاء كل ذي حق حقه.. إنما هي مبادئ منبثقة من فلسفة الرواقيين. إن نصوص القانون التي تدل على عبقرية إنسانية باهرة، والتي شبهها البعض بالوحي المنزل، والتي وضعها كبار المشرعين الرومان في القرن الثاني بعد الميلاد، إنما وضعوها متأثرين تمامًا بالفلسفة الرواقية، فلقد سنت في ذلك الوقت التشريعات التي يغلب عليها المسحة الإنسانية ويقبلها العقل الصريح[2].

---

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 220.

(2) نفسه، ص 225 - 227.

الفصل الأول

سينكا وفلسفته

تمهيد:

يعد سينكا واحدًا من أشهر الفلاسفة الرواقيين عبر عصورها الثلاث كما يعتبر مؤسس الرواقية المتأخرة في القرن الأول الميلادي، وقد كان واحدًا من مشاهير عصره على الصعيدين السياسي والفلسفي، فقد تقلد عدة مناصب خطيرة في عهد عاصر فيه أشد أباطرة الرومان ظلمًا وتنكيلًا بالناس وهم: كاليجولا وكلوديوس ونيرون.

أولًا: حياة سينكا ومؤلفاته:

(أ) حياته:

لقد اختلفت الروايات قليلًا حول تاريخ مولد لوسيوس أنيوس سينكا Lueius؛ Annaeus Seneca.. فمن قائل إنه ولد في العام السادس قبل ميلاد المسيح[1]، ومن قائل إنه من مواليد العام الرابع قبل الميلاد[2]، ومن قائل إنه ولد فيما بين عامي 4 ق.م وواحد قبل الميلاد[3]. ومع ذلك فقد اتفقت كل هذه الروايات على أن وفاته كانت عام 65م.

---

(1) Lemprieri's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.574.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 229. وأيضًا: ول ديورانت، **قصة الحضارة**، سبق ذكره، ص 174.

(3) د. أحمد عتمان في ترجمته العربية لمسرحية سينكا «هرقل فوق جبل أويتا»، نشرة وزارة الإعلام الكويتية، ضمن سلسلة «من المسرح العالمي»، 1981، ص 95.

وبالطبع فقد جاء هذا الإجماع من أن وفاته كان يمثل حادثة مفجعة؛ إذ أجبره أعوان نيرون بالانتحار بقطع شرايينه بعد أن اتهمه الأخير بالاشتراك في مؤامرة دبرت ضده.

لقد ولد سينكا لأسرة ميسورة الحال[1] في مدينة قرطبة الإسبانية؛ فقد ولد لأب اشتهر بالمهارة الخطابية وعرف بسينكا الأكبر أو الخطيب (عاش بين عامي 55ق.م - 37م) وكانت أمه هلفيا امرأة ذكية ومثقفة وعلى خلق عظيم. وقد رحل سينكا الابن مع أسرته إلى روما وهو لا يزال شابًّا يافعًا. وقد ذكر هو نفسه قصة تربيته الفلسفية في الرسالة الثانية من رسائله إلى لوكليوس.

وبالطبع فقد تلقى سينكا في صباه على يد والده وأصدقائه دروسًا في النحو والخطابة، إلا أن الفلسفة قد استهوته في النهاية فتلقى دروسًا فلسفية على يد اثنين من أشهر الفيثاغوريين في عصره هما كوينتوس سكستيوس.. Q. Sextius - وسوتيون Sotion السكندري اللذين حبباه في الفلسفة الفيثاغورية من ناحية، وجعلاه يعيش عامًا كاملًا على الأطعمة النباتية تنفيذًا لعقيدة الفيثاغورية حول تحريم اللحوم، وإن كان قد عدل عن ذلك فيما بعد، لكنه ظل طوال حياته مقلًا في مأكله.

أما الرواقية فقد تتلمذ فيها على أستاذه أطالوس Attalus الذي كان يعتز برواقيته لدرجة أنه كان يقول عن نفسه إنه «الملك». أما تلميذه سينكا فكان يعتبر أنه أقرب إلى الإله. وفي ذات الوقت تتلمذ سينكا أيضًا فيما يبدو على الفيلسوف الكلبي ديميتريوس، وكان يعتز بإرشاداته الفكرية وصداقته الحميمة، ولا يتحدث عنه إلا بالقول بأنه أستاذه، وأنه أفضل الرجال.

ومن المعلومات التي نعرفها عن سينكا أنه تزوج من امرأة تصغره سنا، وكانت تدعى بومبيا باولينا P.Paulina، وقد أنجب منها طفلًا مات عام 41م. وقد كانت خالة سينكا زوجة لوالي مصر جايوس جاليريوس G.Galerius بين عامي 16و31م..

ويروى أن سينكا زار مصر في هذه الفترة؛ حيث كان مريضًا في رعاية خالته. وقد عانى كثيرًا من مرض الربو وضعف الرئتين حتى فكر في بعض الأحيان في الانتحار. ولعل هذا

---

(1) انظر في حياة سينكا: د. أحمد عتمان، المرجع السابق، ص 95 - 96. ول ديورانت، المرجع السابق، ص 174- 175، د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص 229 - 230.
Lemprier's Classical Dict., P.274-275.

المرض هو الذي نجاه من القتل على يد كاليجولا؛ حيث أراد الأخير أن يقتله عقابًا له على وقاحته وغيرته من ذيوع صيته في المحاماة، لكن أصدقاؤه أنجوه من القتل بقولهم إنه لن يلبث أن يموت من مرض السل إذا ما ترك وشأنه.

وبعد قليل من ذلك الوقت اتهم من قِبَل كلوديوس بوجود علاقة غير شريفة بينه وبين يوليا ابنة جرمنكوس وحكم عليه مجلس الشيوخ بالإعدام، ولكن كلوديوس استبدل بهذا الحكم النفي في جزيرة كورسكا عام 41م. وفي هذه الجزيرة الصخرية الوعرة قضى الفيلسوف ثمان سنوات بين أقوام لم يرتفعوا قط عن بدائيتهم. وقد صبر في بداية الأمر على هذه الكارثة صبر الرواقيين الحقيقيين، وكتب في هذه الفترة عدة رسائل عن الغضب والمواساة.

ولقد عاد سينكا بعد ذلك إلى روما بعد أن استدعي من منفاه بطلب من أجريبينا Agrippina والدة نيرون، وكان لا يزال صبيًّا صغيرًا. وقد عين سينكا مربيًا له وقلد منصبًا خطيرًا هو «البريتور»، وهو كبير القضاة عند الرومان ومهمته القيام على العدالة والتشريع. وما إن تقلد نيرون الحكم وبدأ ممارسة ما هو مشهور عنه من فظائع وقتل وتشريد، كتب له سينكا كتابًا أسماه «الرحمة»؛ حيث كان آنذاك مستشاره الأمين والمقرب إليه.ويبدو أن سينكا لما اكتشف أن نصائحه تلك لا تخفف من صورة الطاغية نيرون ولا تفيد في التخفيف عن الناس، فكّر آخر الأمر في اعتزال المناصب العامة، وعرض على نيرون أن يأذن له باعتزال الحياة السياسية، وأن يقبل تنازله له عن كل ممتلكاته. وواجه نيرون هذا المطلب بذكاء حيث قبل فكرة الاعتزال، لكنه رفض مبدأ التنازل عن الثروة، وإن كان قد عاد فقبلها وصادر كل أملاك سينكا.

ورغم اعتزال سينكا العمل السياسي وتنازله عن كل أملاكه وعدم إقامته في روما بصفة دائمة، إلا أنه اتهم من قِبَل نيرون بالاشتراك في مؤامرة سياسية وحكم عليه بالإعدام، وأذن له نيرون أن ينتحر على عادة الرومان في ذلك الزمان. ورغبت زوجته أن تموت معه وتجمع أصدقاؤهما وشاهدوا سينكا، وهو يقطع شريانًا من شرايينه، وكذلك فعلت زوجته. وقد شرع سينكا يلقي آخر خطبة في أصدقائه وتلاميذه والدم ينزف منه حتى مات. أما زوجته فقد عولجت بأمر نيرون حتى شفيت من جراحها.

وهكذا فقد عاش سينكا رواقيًا ومات رواقيًا قادرًا على التحكم في انفعالاته، رافضًا أن يهتز أمام هذا المصير المؤلم، الذي ذكرنا بمشهد إعدام سقراط ورباطة جأشه هو الآخر أمام الموت. إنها صورة الحكيم المثلى تمثلت في كلٍّ من سقراط قديمًا ولدى سينكا في القرن الأول الميلادي.

(ب) مؤلفاته:

تنقسم مؤلفات سينكا إلى قسمين أولها: قدم فيه أعمالًا نثرية يغلب عليها الكتابة في الأخلاق، وإن لم تخل من الاهتمام بالطبيعيات والإلهيات على غرار معظم الرواقيين. وثانيها: قدم فيه أعمالًا شعرية مسرحية تميز بها عن كل الرواقيين؛ إذ انفرد بينهم بالاهتمام بالشعر والروايات التراجيدية التي لا تزال تلقى اهتماما من الدارسين المسرحيين حتى الآن.

أما مؤلفاته التي تنتمي للقسم الأول فأهمها ما يعرف بالمحاورات Dialogi، وإن كانت في مجملها عبارة عن مقالات فلسفية أخلاقية قصيرة، وليس من بينها مقالًا مطولًا سوى مقال «عن الغضب». وأهم هذه المقالات ما يلي[1]:

1 - عن العناية الإلهية.	De Providentia
2 - عن ثبات الحكيم.	De Constantia Sapientis
3 - عن الغضب.	De Ira
4 - عزاء إلى مارقيا.	Ad Marciam de Consolatione
5 - عن الحياة السعيدة.	De Vita Beata
6 - عن وقت الفراغ.	De Otio
7 - عن السكينة النفسية (الاطمئنان النفسي).	De Tranquilitate Animi
8 - عن قصر الحياة.	De Brevitate Vitae

(1) انظر قائمة بأهم مؤلفات سينكا الفلسفية والمسرحية في: د. أحمد عتمان: نفس المرجع السابق، ص 96 - 98.

9 – عزاء إلى بوليبيوس. Ad Polybium de Consolatione

10 – عزاء إلى هيلفيا: وهيلفيا هذه هي أم سينكا، ويعزيها بهذا المقال على نفيه. Ad Helviam de Consolatione

11 – عن الرحمة. De Clementia

12 – عن أفعال الخير (عن المنفعة). De Beneficiis

13 – المسائل الطبيعية (المباحث الطبيعية). Naturales Quastiones

ولسينكا مؤلف آخر بعنوان: «الرسائل الأخلاقية Epistulae Morales»، وهي مجموعة الرسائل التي كتبها لصديقه لوكيليوس Lucilius حاكم صقلية، وهي حوالي 124 رسالة.

كما أن له أعمالًا نثرية أخرى تدخل في باب الهجائيات، منها:

1 – أبوكو لوكينتوس Apocolocyntosis (التقريع أي مسخ الإنسان إلى نبات القرع). وواضح أنه عنوان له صلة بمبدأ تناسخ الأرواح في الفلسفة الفيثاغورية، وانتقال روح الإنسان بعد الموت إلى تقمص أحد النباتات كالقرع مثلا.

2 – سخرية من موت كلاوديوس Ludus de Morte Claudii، وهي عبارة عن مقالة هجائية تسخر من تأليه الإمبراطور كلاوديوس بعد موته.

أما القسم الثاني من مؤلفات سينكا فهي أعماله الدرامية الشعرية، وتشتمل على:

1 – هرقل مجنونًا. – 2 – الطروادیات. – 3 – الفينيقيات. – 4 – ميديا. – 5 – فايدرا. 6 – أوديب ملكا. – 7 – أجاممنون. – 8 – ثيستيس. – 9 – أوكتافيا. – 10 – هرقل فوق جبل أويتا.

ثانيًا: الفلسفة والسعادة

ليس لسينكا رؤية فلسفية نظرية محكمة كما لدى الفلاسفة أصحاب المذاهب الفلسفية، لكنه صاحب فلسفة عملية كان جل همه فيها البحث عن السعادة بعيدًا عن ذلك العصر المضطرب الذي عاش فيه، ومحاولة للتخلص من الكثير من العقد التي عانى منها في حياته، وخاصة في ظل مشاركته في عالم السياسة وارتباطه بعلية القوم.

لقد عرَّف سينكا الفلسفة بقوله: «إنها علم الحكمة، والحكمة هي فن العيش، والسعادة هي الغرض الذي نبغيه، ولكن الطريق إليها هو الفضيلة لا اللذة»(1). فالفلسفة إذن في مفهومه فلسفة عملية تطبيقية؛ حيث إنها تبدو في سلوكنا وما دمنا حريصين على السعادة فإنها هي طريق السعادة، والسعادة طريقها لديه واضح وهو الفضيلة. وكأنه يدرك أن الناس في عصره ربما لا يوافقونه على ذلك فيذكرهم بأن «الحكم القديمة التي يهزأ بها الناس صحيحة وصادقة وتثبت التجارب صدقها في كل يوم»، وربما كان يقصد هنا حكم الفلاسفة السابقين من أمثال سقراط وأفلاطون، وربما كان يقصد الحكم المتوارثة بين الناس عبر الأجيال، أو ما كان يسميه قدامى الرواقيين بالأفكار الفطرية الشائعة. إنه واثق من صحة الارتباط بين الحكمة والسعادة والفضيلة، حينما يقول: «إننا سوف ننال آخر الأمر بالشرف والعدالة والحلم والرأفة قدرًا من السعادة أكثر مما نناله من الجري وراء اللذة. وما من شك في أن اللذة طيبة ومستحبة، ولكنها لا تكون كذلك إلا إذا اتفقت مع الفضيلة»(2).

ولعل سائل يسأل هنا: ولكن كيف يحصل الإنسان على الحكمة؛ ومن ثمّ على السعادة؟! يجيبنا سينكا في كثير من رسائله الأخلاقية: إن السبيل إلى ذلك هو أن يمارس الإنسان الحكمة كل يوم بقدر مهما كان ضئيلًا، وأن يمتحن سلوكه كل يوم، وأن يكون قاسيًا في محاسبة نفسه في نهاية كل يوم، وأن يصاحب المرء مَن هو أعظم منه حكمة وفضيلة، وأن يتخذهم قدوة. ويساعد المرء في كل ذلك أن يقرأ كتب الفلاسفة أنفسهم وعدم الاكتفاء بملخصات لها؛ ففي قراءة مؤلفات الفلاسفة أنفسهم يزداد المرء حكمة وسعادة، فهو لن يخرج من قراءة كتب أيًا منهم صفر اليدين. وهنا يصيح سينكا «ألا ما أعظم السعادة التي تنتظر الرجل الذي يحتمي بحماهم ويتخذهم (أي الفلاسفة) سادة له وأنصارًا»(3).

---

(1) Sinca; Epist. Ixxii. نقلًا عن: ول ديورانت، قصة الحضارة، سبق ذكره، ص 182.

(2) نفسه.

(3) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 182 - 183. وكوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 571.

ولو سألنا سينكا: ما هي خصائص أو مميزات أولئك الفلاسفة الذين يمكن أن نتخذهم سادة وأنصارًا، لكان معنى ذلك أننا نسأل عن صورة الحكيم الرواقي لديه ما هي؟!

ثالثًا: صفات الحكيم الرواقي عند سينكا

إن صورة الحكيم الرواقي عند سينكا هي ذاتها تقريبًا عند كل الرواقيين؛ فهو الذي يؤمن بالعيش وفقًا للطبيعة، وهو الذي يزهد في الثروة رغم امتلاكه لها، والمجد رغم أنه قد يصل إليه؛ فسعادة الإنسان في نظر الحكيم ليست في الثروة أو في الجاه أو في المنصب بل في تحقق معاني الفضيلة والخير في داخله، وفي شعوره بالطمأنينة والسكينة الداخلية. إنه هو الذي يؤمن بأن الخير هو في السمو الأخلاقي؛ لأن هذا الخير أسمى من كل المنافع الزائلة التي يمكن لحياة الإنسان أن تستمر بدونها. إنه الشخص الذي يستثمر وقته فيما ينفع ويدرك أن الحياة قصيرة، وأن القيمة الحقيقية فيها هو الإنجاز والعمل الجاد. إن الحكيم هو ذلك الذي إن عانى الألم فهو لا يعتبره شرًّا؛ «فالألم والفقر لا ينبغي أن يجعلا الإنسان في حالة سيئة. فهما ليسا شرًّا»، بل بهما يمكن للإنسان أن يختبر قدرته على الثبات في مواجهة المخاطر بشجاعة. إن الحكيم هو أيضًا ذلك الإنسان الذي لا يخاف الموت بل يحتقره؛ لأنه يحتقر حتى الحياة نفسها، وهو الذي يفضل الموت إذا ما أحس أن حريته وإرادته وحكمته في خطر[1].

وقد عبر سينكا بصورة عملية عن صورة هذا الحكيم الرواقي في مسرحية «هرقل فوق جبل أويتا»، حينما صور هذا البطل قاهرًا للموت وقرينًا للشمس، بل واعتبره عقل logos هذا الوجود. إنه - أي هرقل أو الحكيم - صورة مجسدة للعقل الكائن في الطبيعة[2].

---

(1) انظر تفاصيل ذلك في:

Seneca: Moral Essays, English Translation by Jhon W.

Basore, In Three Vols, Harvard University Press, London, Reprinted, 1979.

وخاصة الرسائل الآتية:

De Vita Beata – De Otio – De Breavitate Animi.

(2) انظر: أحمد عتمان: نفس المرجع السابق، ص 100. ونص المسرحية في نفس المرجع.

رابعًا: الإله والإنسان والمصير

إن تلك الصورة التي قدمها سينكا للحكيم الرواقي وصفاته التي جوهرها أنه عقل متوافق مع الطبيعة وجوهر الوجود، إنما تعكس الرؤية الرواقية العامة في وحدة الوجود، وفي أن كل ما في الوجود إنما هو علة ومعلول في ذات الوقت، وأن العلة الأولى لهذا الوجود إنما هو الإله الذي هو عقل logos العالم الحقيقي. ويؤمن سينكا بأن الروح الإنسانية إنما هي قبس من هذا العقل الإلهي أو الروح الإلهي المنبث في هذا الوجود. ومن ثمّ فليس من الضروري أن يتخذ الإنسان وسيطًا آخر ليصل إلى الإله؛ لأن الإله بداخله ممثلًا في تلك الروح المقدسة التي تسكن بدنه.

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن عقيدة سينكا حول علاقة الروح بالجسد؛ ففي رأي سينكا: «أن الجسد عبء على الروح، ويفرض هذا العبء نفسه على الروح ويستعبدها وأن الفلسفة هي التي تقدم العون للروح حينما تحثها على التأمل في العالم وفي طبيعة الأشياء. فالفلسفة هي التي تحول الروح إذن من الأرض إلى السماء؛ حيث تنعم الروح بحريتها وتستطيع أن تعمل دون وصاية من الجسد أو الوقوع في عبوديته؛ ومن ثمّ تستطيع أن تجدد حياتها مرة أخرى في السماء»[1].

إن سينكا يؤمن إذن بخلود الروح ولا يتعارض ذلك مع إيمانه كمعظم الرواقيين بعقيدة الفناء الكلي والتناسخ. وهو يعبر عن عقيدته تلك حول التناسخ في رسالته «عزاء إلى مارقيا»، وكذلك في الرسائل إلى «لوكيليوس» فعند الموت - الذي هو عبارة عن انفصال الروح عن الجسد مع احتفاظها بوحدتها - تحصل الأرواح السعيدة على الخلود، وعندما يعيد الإله بناء كل ما في الوجود وينهار كل شيء، فإن أرواحنا التي تمثل الشيء اليسير في الاحتراق الكوني سوف تعود مرة أخرى إلى العناصر الأولية[2].

(1) Seneca, Epist. Morolas, Lxv, 16 - 17. نقلًا عن: د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية 2006، ص 266.

(2) انظر: رينيه هوفن، الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، الترجمة العربية لأوفيليا فايز رياض، سبق ذكره، ص 120. وراجع:
Seneca, Moral Essays, English Trans: By John W. Basore, P.3 ff.

إن سينكا يرفض الخوف من الموت، فالموت في أغلب نصوصه يمثل مرحلة انتقالية؛ فهو يقول في نص هام إنه: «عندما يأتي اليوم الذي يجب أن تفصل فيه العناصر الإلهية والإنسانية من تكويني فسوف أترك جسدي هنا حيث وجدته، وسوف أرد نفسي إلى الآلهة. والآن بالفعل أنا على اتصال بهم، ولكن عبء جسدي المصنوع من الأرض يعرقل انطلاقي، فما زلنا لا نستطيع تحمل نظرة السماء إلا من وقت لآخر»[1].

أما بالنسبة لحياة الروح في العالم الآخر، فإن سينكا يصفها أكثر من مرة بأنها أبدية في رسالة «عزاء إلى مرقيا». وإن كان من الضروري أن نفهم أن كلمة «أبدية» هنا يجب أن تنحصر في حدود الاعتقاد الرواقي في الاحتراق الكوني.

إن هذه الحياة التي نحياها في هذا الوجود الفاني إنما هي تمهيد لحياة أفضل وأطول. إنها مثل رحم الأم الذي يحملنا تسعة أشهر ويعدك ليس لنفسه، وإنما للمكان الذي سوف نلقى فيه حينما يكون لدينا القدرة على التنفس وتحمل الهواء الطلق. وهكذا فإن الفترة التي تمتد من العمر الأول إلى الشيخوخة تجعلنا ننضج من أجل ولادة جديدة .. فالطبيعة تجردنا في البداية كما في النهاية .. إن اليوم الذي سوف تشك في أنه اليوم الأخير من حياتك سيكون هو يوم ميلادك في الأبدية..وهكذا فإن الحياة الدنيا ما هي إلا مدة حمل والجسد مشيمة. والموت يعد يوم الولادة الحقيقي[2].

خامسًا: خاتمة: سينكا والعلاج بالفلسفة

غريب أمر هذا الفيلسوف الرواقي الذي إذا تصفحت أعماله وجدتها في مجملها تستحث قارئها على دراسة الفلسفة والاهتمام بقراءة أعمال الفلاسفة، وهو يستحثهم على ذلك ليس لكي يكتشفوا حقائق الوجود عبر مذاهب هؤلاء الفلاسفة النظرية؛ بل ليجدوا العزاء و السلوى؛ وليتخذوا منهم قدوة و هداة إلى طريق السعادة .

---

(1) نقلًا عن: رينيه هوفن، نفس المرجع السابق، ص 126.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 127 - 128. وراجع: Seneca: Moral Essays السابق الإشارة إليها.

إنه يعول على النصائح التي يهديها الفلاسفة وهو منهم للبشر لتحسين حياتهم ولجعلها أكثر اطمئنانًا و سعادة . إن الفلسفة في نظره وآراء الفلاسفة هي التي تمنح البشر المعرفة الحقيقية بالخير والشر، وهي بالتالي التي تجرد العقول القلقة من الأوهام الباطلة و ترشدها إلى طريق السعادة الحقيقية.

إن سينكا يتخذ من الفلسفة أداة لمداواة أمراض البشر النفسية و العقلية وأداة لإرشادهم إلى السلوك القويم الذي يكسبهم السعادة في الحياة الدنيا ويضمن لهم حياة الخلود . إنه يعتبر نفسه وحياته في خدمة البشر و الساعي إلى منفعتهم، و هاهو يقول لكل مَن يهمه الأمر: «ينبغي عليك أن تعيش من أجل الآخر إن أردت أن تعيش لنفسك»[1]، و هو نفسه يفعل ذلك ويحرص عليه، حينما يقول في نص آخر: «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواءً أكانوا عبيدًا أم أمراء، محررين أو أحرارًا بالمولد . فحيثما يكون هناك موجود بشري فهناك مكان للأريحية»[2].

لقد استخدم سينكا الفلسفة كأداة لنفع الآخرين وهدايتهم إلى طريق السعادة والخير. فلقد كتب كتابًا ضخمًا بعنوان: «عن أفعال الخير De Beneficiis» ضمن رسائله الأخلاقية[3]. كما كان من هذه الرسائل عدة رسائل في التعزية، ومنها رسالة مطولة عن الحياة السعيدة، وأخرى عن وقت الفراغ، وثالثة عن راحة البال، ورابعة عن قصر الحياة. وإذا ما نظرت إلى عناوين رسائله إلى لوكليوس وجدتها كلها رسائل تدخل في نطاق الفلسفة التطبيقية العلاجية، بدأها برسالة عن قيمة النصيحة، والثانية عن فائدة أو منفعة دراسة المبادئ الأساسية، والثالثة عن مواجهة الشدائد والرابعة عن انحلال العمر. وتلك رسالة عن انقلاب المعايير وهذه أخرى عن عبث التخطيط العقلي. وثمة رسالة عن أخطار الاتحاد مع أصدقائنا، وهذه أخرى عن العناية بالصحة وسلامة العقل، وتلك رسالة عن

(1) نقلًا عن كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 571.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 571.

(3) انظر: الجزء الثالث من: Seneca: Moral Essays سبقت الإشارة إليه وإلى ترجمته الإنجليزية، فهذا الجزء عن أفعال الخير مكون من تسعة كتب فاقت الخمسمائة صفحة.

مواجهة العالم بالثقة بالنفس، وهذه رسالة عن مادية الفضيلة وأخرى عن الخضوع للإرادة الكلية، وهناك رسالة صداقة الرجل الحكيم وأخرى عن القرب من الفلسفة، وهناك رسالة عن الغايات الصحيحة والغايات الزائفة وأخرى عن إصلاح قسوة الأشرار، وهذه رسالة عن حيوية الروح ومميزاتها، وهذه أخرى عن الأسلوب كمرآة للشخصية، وهذه رسالة عن السيطرة على النفس وتلك أخرى عن الأخلاق الحقيقية، وهذه واحدة عن الطبيعة كأفضل راعٍ لنا وتلك رسالة عن الغريزة في الحيوانات، وهذه أخرى عن الصراع بين المتع الحسيّة والفضيلة، وتلك رسالة عن ظلمة الجهل كحجاب للشرير[1].

ولنضرب مثلًا بإحدى هذه الرسائل، تلك الرسالة التي كتبها عن وقت الفراغ؛ تلك الرسالة التي حاول فيها أن يصحح اعتقاد خاطئ لدى الناس حول مفهوم الفراغ، فقد رفض الاعتقاد الشائع عن أن يكون الفراغ هو وقت البحث عن اللذات وإشباع الرغبات. فعامة الناس يتصورون أن الفراغ يعني بالضرورة أن ينشغلوا بتوافه الأمور وهم لا يدركون كيف يقضون هذه الأوقات فيما ينفعهم. إن الكثيرين منهم لا يتفرغون إلا لشرب الخمور وممارسة الجنس وهؤلاء الذين أطلق عليهم سينكا المشغولون باللهو والانغماس في اللذة. وآخرون يتفرغون لجمع الثروات والبحث عن المناصب. وفي رأيه أن هؤلاء وأولئك لا يعرفون حقًّا كيف يحيون. إن حياتهم تضيع سدى وتنتهي إلى لاشيء؛ لأنها تسربت منهم دون أن تنتفع بها عقولهم أو تسمو فيها نفوسهم. وقد عدد سينكا فئات أخرى كثيرة من هؤلاء الذين يضيعون أوقاتهم سدى مثل الذين يضيعونها في الاهتمام بالمظهر وتصفيف الشعر وأناقة الملبس، ومثل أولئك يضيعون وقتهم في إعداد الحفلات وترتيب الموائد، وهناك مَن يضيعون الوقت في لعب الورق أو في الرقص. إن هؤلاء وأولئك لا ينشغلون إلا بهذه الأمور السطحية التافهة.

(1) راجع مضامين هذه الرسائل التي تدخل جميعها في نطاق الفلسفة التطبيقية والفلسفة العلاجية في:
Seneca: Ad Lucilium Epistulate Morales With Eng. Trans. By Richard M. Gummere, Harvard University Press, London, Reprinted 1971.

وينتقل سينكا من تعديد صور مضيعة الوقت في توافه الأمور، إلى التساؤل عن أفضل طريقة لملء الفراغ. وهو لا يرى إلا طريقة واحدة مُثلى لملء هذا الفراغ. إنها اللجوء إلى قراءة الفلسفة؛ فلا ينعم حقًّا بوقت فراغه إلا مَن يتفرغ للحكمة ويسعى إليها ويستريح بها. إن الذين يتفرغون للحكمة هم فقط الذين يجدون المَعنى الحقيقي للحياة ويستمتعون حقًّا بأوقاتهم؛ إذ يبلغون بقراءة الفلسفة السكينة والطمأنينة للنفس والعقل معًا[1].

وإذا تساءلنا عن المعنى الحقيقي للحياة ولعمر الإنسان طال أم قصر؟ لقال لنا سينكا في واحدة أخرى من رسائله الرائعة التي كتبها بعنوان: «عن قصر الحياة»: إن حياة الإنسان وعمره يقاس بمدى ما حصَّل فيها من حكمة الأجيال السابقة. فإن كان الإنسان يظن أن حياته قصيرة فإن بإمكانه أن يجعلها حياة أطول إذا ما قرأ خبرات وحكمة السابقين وحصَّلها. إن الحياة تعظم عند سينكا بمقدار ما يتواصل الإنسان فيها مع أفكار الحكماء وبمقدار ما يساهم في ربط هذه الأفكار بعصره. وفي هذه الحالة تكون الحياة أطول ولا يكون العمر قصيرًا[2]، إلا لدى مَن لا يستغلون كل لحظة فيه الاستغلال الأمثل سواء في القراءة الواعية لتأملات الفلاسفة وخبرات السابقين، أو في العمل الجاد المثمر الذي ينتفع به الناس في عصره ويترك صاحبه من خلاله بصمة لا يمحوها الزمن.

(1) Seneca: De Otio, In Moral Essays II, English Trans, Pp. 180-201.

وانظر عرضًا لمضمون هذه الرسالة في كتاب د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، سبقت الإشارة إليه، ص 289 - 305.

(2) انظر: Seneca: De Brevitate Vitae, In Moral Essays II, Eng. Trans., Pp.286-355.

وانظر عرضًا لمضمونها في د. مجدي كيلاني، نفس المرجع السابق، ص 283 - 297.

الفصل الثاني

ابكتيتوس وفلسفته

تمهيد:

يعد ابكتيتوس Epictetus من بين الرواقيين أشبههم بسقراط فهو مثل سقراط لم يكتب شيئًا، وتولى تلميذه أريان كتابة سيرته وفلسفته، كما تولى أفلاطون ذلك بالنسبة لسقراط. وهو مثل سقراط أيضًا في أن حياته كانت هي مرآة فلسفته فلم يكن يقول إلا ما يفعل، ولم يكن في حياته أي شيء يتناقض مع أي رأي من آرائه الفلسفية. فإن نادى بثبات الحكيم فهو أول مَن يثبت ويصبر إزاء الشدائد، وإن نادى بالخضوع لتصاريف القدر فهو أول مَن يصبر على كل ما يفعله به القدر سواء حط من قدره ليكون عبدًا أو رفعه عاليًا حتى يكون زعيمًا للمدرسة الرواقية. إنه في كلتا الحالتين ذلك الرجل الثابت ثبات الجبل أمام قدره فلا يتمرد عليه ولا يعلن رفضه له. إنه الحكيم على الأصالة كما كان سقراط سواء بسواء. فليس من قبيل المصادفة إذن أن نجد فيما كتب عن ابكتيتوس تقديره الشديد لسقراط واعتباره مثلًا أعلى للحكمة والقدوة المثلى للحكيم الرواقي.

أولًا: حياة ابكتيتوس ومؤلفاته

ولد ابكتيتوس في مدينة تدعى هيرابوليس Hierapolis من أعمال افروجيا بأسيا الصغرى. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ مولده حيث اتفق زيللر[1] وكوبلستون[2]

(1) Zeller (E.), Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, By C. R. Palmer Thirteen Ediotion, Dover Publication, Inc. New York 1980, P.269.

(2) – كوبلتسون: تاريخ الفلسفة، سبقت الإشارة إليه، ص 572.

وعثمان أمين[1] وول ديورانت[2] في أنه ولد عام 50 م. بينما يرى رسل أنه ولد عام 60م[3]. وعلى نفس النحو يختلف هؤلاء المؤرخون في تحديد تاريخ وفاته؛ حيث يرى الأولون أنه مات في عام 138م، بينما يرى الأخير أنه مات عام100م.

ولد ابكتيتوس لأم تعمل جارية؛ ولهذا السبب اتخذ عبدًا منذ ولادته ولم تتح له فرصة بالتالي للتعليم؛ حيث كان يتنقل من سيد إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى حتى وجد نفسه مملوكًا لمعتوق آخر من العبودية يدعى إبافروديتوس Epaphroditus، كان قد أعتقه الإمبراطور نيرون واتخذه وزيرًا له[4].

ويروى أن هذا السيد إبافروديتوس أراد أن يلهو بعبيده ابكتيتوس ذات مرة بإحدى آلات التعذيب فأخذ يلوي ساقه بها، فقال له ابكتيتوس: إنك ستكسر ساقي، ولكن سيده لم يأبه لذلك وأخذ يلويها أكثر وابكتيتوس يتحمل صابرًا حتى كسرت ساقه، فلم يزد إلا أن قال له: ألم أقل لك ياسيدي انك ستكسر ساقي[5]. ولذلك عاش ابكتيتوس بقية حياته أعرجَ يعاني من ضعف الجسم وعرج الساق. ومع ذلك فقد سمح له هذا السيد رغم وحشيته وجبروته أن يستمع إلى محاضرات الفيلسوف الرواقي موسونيوس Musonius Rufus وهو من الشخصيات الرواقية الهامة في عصره، وقد تتلمذ فيلسوفنا على هذا الفيلسوف. ولعل ثبات ابكتيتوس وميوله الفلسفية جعلت هذا السيد يعطف عليه ويعتقه في النهاية. وانتقل ابكتيتوس بعد ذلك إلى روما وعاش حرًا في منزل صغير

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سبقت الإشارة إليه، ص 241.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة – المجلد السادس – قيصر والمسيح، ترجمة محمد بدران، مجلد 11، ص 83.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، الترجمة العربية لزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1967، ص 413.

(4) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 83. وكذلك: برتراند رسل، نفس المرجع السابق، ص 413.

(5) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 243.

متهدم لم يكن له باب وكل ما كان فيه من الأثاث مائدة وحصيرة ومصباح من الحديد، وقد سرق هذا المصباح فاستعاض عنه بمصباح من الطين. لقد عاش ابكتيتوس حياة البساطة والزهد وحيدًا من غير أسرة إلى أن وجد طفلًا متروكًا لا يعرف له أسرة فأراد أن يعوله واستخدم امرأة فقيرة للعناية به[1].

ومن المرجح أن ابكتيتوس قد اشتغل معلمًا للرواقية في روما، والدليل على ذلك فيما يروي زيللر وول ديورانت أنه كان من بين مَن فروا منها حين صدر أمر الإمبراطور دومتيان Domitian بعقاب الفلاسفة وطردهم من روما عام 89 أو 93[2]، وربما حدث هذا الطرد للفلاسفة بما فيهم ابكتيتوس عام 91 على حد رواية د.عثمان أمين[3]. وقد هجر ابكتيتوس روما وهو يردد قولته الشهيرة التي ربما رددها كانط من بعده بمئات السنين:

إن الإنسان يجد أينما يذهب شيئين لا يتغيران «العالم الذي يستحق الإعجاب والله الذي يستحق الحمد والثناء»[4]. وقد اتجه فيلسوفنا بعد ذلك إلى مدينة نيقوبوليس Nicopolis في إبيروس Epirus ببلاد اليونان، ويرجح أنه افتتح بها مدرسة يعلم فيها التعاليم الرواقية؛ حيث التف حوله الشباب من أبناء الأرستقراطية الرومانية ليستمعوا إلى دروس هذا الفيلسوف الذي علا شأنه لدى رجال البلاط في روما حتى قيل إن الناس كانوا يقصدونه للشفاعة والوساطة، وقد عرف ابكتيتوس في هذه السنوات المجد والشهرة رغم أنه لم يسع إليها. وكان بين هؤلاء التلاميذ الذين التفوا حوله وعرفوا له مكانته واتخذوه قدوة ومعلمًا تلميذًا يدعى فلافيوس آريانوس Flavius Arrianus الذي تولى تخليد أستاذه بأن كتب عن حياته كتابًا من اثني عشر بابًا لكنه فُقد. كما تولى هو جمع أقواله ونشرها[5]. وقد نشرت هذه الأقوال في كتابين:

---

(1) نفس المرجع السابق، ص 242.

(2) Zeller, Op. Cit., P.269. وأيضًا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 83.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 243.

(4) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 243.

(5) انظر: نفس المرجع السابق، ص 244. وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 83.
وكذلك: Zeller; Op. Cit., P.269-270.

المحادثات Diatribai-Discourses:

وهذا الكتاب يتضمن فيما يبدو عبارات لابكتيتوس كتبها أريانوس بطريقة الاختزال. فهو ليس إذن رسالة مملة وثقيلة بل هو عبارة عن حديث ممتع وبسيط فيه فكاهة حلوة وسخرية لاذعة من نفسه ومن الآخرين، ويكشف عن خلق متواضع حنون لصاحبه، وإن كان يعد خلقًا قويًّا صارمًا[1]. وقد نشر هذا الكتاب في ثمانية أبواب لم يبق منها إلا أربعة[2].

المختصر أو المحصل Encheirdion- The Manual:

وهو كتاب لخص فيه آريان فلسفة الأستاذ العملية تلخيصًا شديدًا في حوالي 52 فقرة[3]، ولذلك فهو لا يغني عن قراءة الكتاب الأكبر كتاب «المحادثات» . ومع ذلك فقد عرف كتاب « المختصر »[4] في العصور القديمة بشكل أفضل للجمهور أكثر من «المحادثات»، بل إن البعض يعتبره أثمن نص في الأدب الرواقي بوجه عام؛ إذ يتميز بأسلوبه المركز ولهجته الحيوية وعباراته النافعة شديدة التأثير[5].

ثانيًا: مفهوم الفلسفة عند ابكتيتوس

يواصل ابكتيتوس في مؤلفاته نفس المنهج الذي انتهجه سلفه سينكا في التركيز على الفلسفة التطبيقية العملية ذات الطابع الأخلاقي الروماني في المقام الأول. إن ابكتيتوس

---

(1) ول ديورانت: نفس المرجع، ص 244.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 244.

(3) د. عثمان أمين، نفسه، ص 244. وأيضًا: Russell Kirk: Introduction Of Eng. Trans Of Marcus Aurelius «Meditions» And Ebictetus «Enchiridion» By George Long, Regnery – Gateway, Inc. South Bend, Indiana, U. S. A., 1956, P.Vii.

(4) نقل تلميذي د. طارق عبدالمحسن هذا النص إلى اللغة العربية في إطار بحثه للدكتوراه عن «الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي»، تحت إشرافي والزميل أ.د/ أحمد الجزار في كلية الآداب -- جامعة المنيا. وقد حصل هذا الباحث الجاد على الدكتوراه في 2008، وهي رسالة غير منشورة.

(5) Lempniere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.226.

يعتبر أن أقسام الفلسفة ثلاثة: أولها: القسم الذي يختص بتطبيق العمل والسلوك. أما القسم الثاني فهو الفلسفة النظرية التي تتعامل مع البراهين. أما القسم الثالث فهو الذي يميز بين عمليات البرهنة ومفاهيمها، إنه القسم الذي يعني بالتساؤل عن معنى القضية ومعنى التناقض ومعنى الحقيقة ومعنى النتيجة المنطقية[1]... إلخ.

وهو يضرب مثلًا تطبيقيًا على ما يقصده بهذه الأقسام الثلاثة، فالقسم الأول الذي يختص بالعمل والسلوك مثلما نقول: لا تكذب. والقسم الثاني مثله: كيف نتوصل إلى أنه لا ينبغي للمرء أن يكذب. أما القسم الثالث فهو ما نتساءل فيه عن: ما الكذب؟

والسؤال الآن: ما المفهوم الذي يفضله ابكتيتوس للفلسفة: هل الأول أم الثاني أم الثالث؟ إنه يفضل بالطبع القسم الأول من أقسام الفلسفة، فهو المقصود الحق بالفلسفة في نظره؛ إذ «إن أول وأهم الأقسام ضرورة في الفلسفة هو القسم الذي يختص بتطبيق قواعد العمل والسلوك»[2].

فابكتيتوس إذن يعتبر أن الفلسفة العملية هي الفلسفة المنشودة وهي الفلسفة الحقة؛ لأنها تتجاوز النظر العقلي والبراهين على صحة الحقائق النظرية إلى تطبيقها في الحياة العملية. فالمهم أن يبدو المبدأ الأخلاقي «عدم الكذب» في السلوك فلا يكذب المرء فعلًا في حياته اقتناعًا بأن الكذب شر لا بد من تجنبه.

إن غاية الفلسفة إذن عند ابكتيتوس ليست للبحث عن حقائق الوجود ولا عن العلل الأولى ولا الكلام في الطبيعيات، وإنما غايتها إصلاح السلوك الإنساني وتزكية نفوس البشر لحياة أفضل. وللتدليل على كل ذلك يقول ابكتيتوس في نص جدير بالتأمل: «ماذا يهمني بالفعل سواء أكانت كل الأشياء موجودة تتكون من ذرات أم من كل لا يتجزأ أم من النار أم من التراب؟! أليس كافيًا أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر وحدود

(1) Epictitus: The Enchiridion (Li), Eng. Trans. By Creorge Long, Regnery – Gateway, Inc. South Bend, 1956, P.203-204.

(2) Ibid.

الرغبات والمكروهات، وأيضًا المختارات والمرفوضات؟!. ومن خلال توظيف هذه الأشياء كقواعد لترتيب شئون حياتنا ونبذ الأشياء التي ليست في مقدورنا ربما لن يفهم العقل البشري بشكل جيد تلك الأشياء (أي التي ليست في مقدورنا). وحتى لو افترض أحدهم أنها قابلة للفهم تمامًا، فما النفع الذي يأتي من فهمها؟»(1).

لقد أكد ابكتيتوس هنا على أن الأهم للإنسان هو أن يقوم الفيلسوف أو الإنسان عمومًا بمعرفة طبيعة الخير وطبيعة الشر وحدود الرغبات والمكروهات، باعتبارها القواعد التي يرتب بها الإنسان شئون حياته.

وهو يؤكد نفس هذه المعاني في نص آخر يحدد فيه الوظيفة الحقيقية للفلسفة؛ حيث يقول: «كل فن وملكة تجعل من أشياء معينة موضوعًا خاصًا لتأملها. والآن عندما يكون الفن أو الملكة ذاتها من نوع مماثل مع ما تتأمله فتصبح بالضرورة متأملة لذاتها، لكن عندما تكون من نوع غير مماثل، فإنها لا تستطيع أن تتأمل ذاتها.. فما هي الأشياء التي منحتنا الحكمة إياها لنتأملها؟ أشياء خيرة وأشياء سيئة وأشياء لا هي خيرة ولا هي سيئة. إذن ما الحكمة نفسها؟ خير. وما الحماقة؟ شر. إذن فالحكمة تصبح بشكل حتمي متأملة لكل من نفسها ونقيضها! لذا فإن أول وأعظم مهمة للفيلسوف هي أن يختبر الانطباعات وأن يميز بينها، وألا يطبق فيها شيء ما لم يكن قد اختبره»(2).

ولا يظنن أحد هنا أنه يقصر وظيفة الفيلسوف على اختبار الانطباعات والتمييز بينها؛ لأن الأهم من وجهة نظر ابكتيتوس هو أن يستخدم الفيلسوف هذه الانطباعات استخدامًا صحيحًا، وأن يوجه سلوكه من خلالها.

---

(1) Epictitus: Fragments (1), Eng. Trans. By W. A. Oldfather In «The Loeb Classical Library», William Heinemann (London) & G. P. Putanm's (New York), P.440-442.

نقلًا عن: د. طارق عبدالمحسن، الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة المنيا بإشراف: د. مصطفى النشار، د. أحمد الجزار، 2008م، ص 70.

(2) Epictitus: The Discourses (Xx), Eng. Trans., Op. Cit., Pp.137-139.

نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

ورغم أن ابكتيتوس يعتبر الفيلسوف بسلوكه الخير، وخاصة إذا كان مثل سقراط أو ديوجين أو زينون قدوة ومثلًا أعلى، فإنه من جانب آخر يؤكد أن للناس جميعًا قدرة على الفضيلة، وأن الله وهب جميع البشر الوسائل لكي يصبحوا سعداء، وليصبحوا بشرًا قادرين على ضبط النفس أوفياء في خلقهم، وإلا «فما هي طبيعة الإنسان إذن؟!.. أن يعض ويلسع، ويركل، ويطرح في السجون ويضرب الأعناق؟! كلا وإنما طبيعته أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين، وأن يتمنى لهم الخير»[1]. ومع ذلك وعلى الرغم من أن الناس جميعًا يملكون هذا الأساس الكافي لبناء حياة أخلاقية، فإن التهذيب الفلسفي لازم للجميع حتى يكون في استطاعتهم تطبيق تصوراتهم الأخلاقية الأولية عن الخير والشر في ظروف جزئية خاصة.

إن مهمة الفلسفة وواجب الفلاسفة إذن هو تهذيب النفوس البشرية وإصلاح حياة البشر ووضعهم على طريق الحياة السعيدة. وهذا هو الهدف الذي حدده ابكتيتوس نفسه حينما قال لتلاميذه وهو يعلمهم: «ولهذا فأنا الآن معلمكم وأنتم تتلقون العلم في مدرستي وغرضي هو هذا: أن أجعل منكم عملًا متقنًا، أجعلكم آمنين من توتر وإرغام وعوائق، أحرارًا موفقين سعداء يراعون الإله في كل شيء صغيرًا كان أو كبيرًا، وأنتم هنا بهدف الدراسة وممارسة كل هذا»[2].

إن الغاية الأساسية إذن للفلسفة وللفيلسوف في نظر ابكتيتوس هي هداية البشر وإسعادهم. كما أن الغاية التي ينبغي أن يسعى إليها دارس الفلسفة هي كذلك ممارسة ما يتعلمه في حياته، فيكون سلوكه حسنًا وأعماله متقنة، ويراعى الإله في كل ما يفعل.

ذلك هو مفهوم الفلسفة عند ابكتيتوس. إنها هي الفلسفة التطبيقية العملية الساعية إلى تحقيق السعادة للجميع.

---

(1) Epictitus: Discourses (4, 1, 22).

نقلًا عن كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 572

(2) Epictitus: Discorses (Vol.I – B. 2 – Ch. 16).

نقلًا عن: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 220.

ثالثًا: الحرية والضرورة (القدر)

ولعل أهم ما يسعد الإنسان في حياته أن يشعر بأنه حر في تصرفاته وقادر على أن يحقق ما يريده أو ما يرغب فيه. وقد كان جل اهتمام ابكتيتوس فيما يبدو من نصوصه هو أن يوضح لتلاميذه ومريديه أنهم يمتلكون بحق هذا الشعور بالحرية مع كل ما قيل في الفلسفة الرواقية السابقة، وما يقال من فلاسفتها عن ضرورات الطبيعة والقدر. إذ على الرغم من أن ابكتيتوس يؤمن مثلهم بحتمية الطبيعة وبضرورة الخضوع السلمي للقدر والإيمان بتصاريفه، إلا أنه نجح إلى حد كبير في إقناع نفسه وتلاميذه بأنه مع كل الضرورات التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان وأن يتوافق معها إلا أنه مع ذلك يمكن للمرء أن يشعر بالحرية. ولعل مفهوم الحرية المقصود هنا هو تلك الحرية الداخلية الجوانية التي يمكن أن تتوافق مع أي ظروف خارجية مهما كانت قاسية أو لا قِبَل للإنسان بها.

لقد اهتم ابكتيتوس بالحديث عن هذه الحرية أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر. وهذا ما لفت انتباه مؤرخي ابكتيتوس؛ فهذا أولد فاظر Oldfather يقول: «إنه لا يعرف رجلًا تظهر على شفتيه كلمة الحرية بدرجة أكثر تكرارًا من ابكتيتوس؛ فكلمة حر صفة وفعلًا، وكلمة حرية تظهر حوالي مائة وثلاثين مرة عنده، وبتكرار نسبي حوالي ست مرات بالنسبة لظهورها في العهد الجديد، ومرتين بالنسبة لظهورها عند ماركوس أوريلليوس»[1].

وكذلك يقول د. عثمان أمين: «إن الفكرة التي تسود فلسفة ابكتيتوس هي فكرة الحرية التي أغفلتها الفلسفة القديمة، ويراها ابكتيتوس أجلّ الخيرات وأوفر النعم التي نصيبها في هذه الدنيا»[2].

---

(1) Oldfather (W. A.): Introduction To His. Eng. Trans. Of Epictetus Discourses & Man And Fragments, The Loeb Classical Library, P.Xvi.

نقلا عن: د. طارق عبدالمحسن، مرجع سبقت الإشارة إليه، ص 81.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 245.

والحقيقة أن ابكتيتوس في اعتقادي قد سبق في التأكيد على معنى الحرية إزاء الضرورة كل فلاسفة العصر الحديث، وخاصة كارل ياسبرز وجان بول سارتر، فضلًا عن أنه قد حل إشكالية هامة بالنسبة للفلسفة الرواقية؛ حيث إن كل الرواقيين يركزون على مبادئ الرواقية التقليدية في العيش وفقًا للطبيعة، مع الاحتفاظ بطمأنينة النفس وسلامها الداخلي دون أن يوضحوا كيفية ذلك التوافق بين الشعور بطمأنينة النفس وهدوئها، مع كل الظروف القاهرة التي تحيط بالإنسان، وخاصة في ظل الإيمان الرواقي بالضرورة وحتمية القدر.

وقد تكفل ابكتيتوس بحل هذه الإشكالية حينما قال في تعريفه الحرية بوضوح شديد: إن «الحر هو مَن يعيش كما يريد دون قهر أو عقبات أو عنف، أحاسيسه منطلقة دون عائق، يحصل على ما يريد ويتجنب ما لا يريد»[1].

لكن السؤال هو: كيف يعيش المرء حرًّا يفعل ما يريد إزاء كل صنوف الضرورة التي يحيا في إطارها؟! يجيب على ذلك ابكتيتوس في نص بديع يقول فيه:

«.. ما هو إذن الشيء الذي يجعل المرء متحررًا مما يعوقه ويجعله هو سيد نفسه؟ لأنه لا يفعل ذلك لا جاه ولا منصب قنصل ولا رئاسة ولاية ولا تربع على عرش مملكة! ولكن لا بد من البحث عن شيء آخر، فما هو هذا الشيء الذي يجعل الإنسان متحررًا مما يعوقه من الإحجام عن الكتابة مثلًا؟ إنه معرفة كيفية الكتابة، من العزف على القيثارة.. إنه معرفة كيفية العزف على القيثارة، وكذلك الأمر بالنسبة للمعيشة.. إنها معرفة كيفية المعيشة..»[2]. ويضيف معلمًا تلاميذه كيفية تطبيق تلك الرؤية: «إن معرفة كيفية تكوين قرار إزاء أي شيء يتوقف على التمييز بين أشياء تقع تحت سيطرتنا وأشياء أخرى لا تقع تحتها. فما يقع تحت سيطرتنا هو الإدراك والاختيار والرغبة والنفور؛ أي كل ما نقوم بعمله بأنفسنا. أما ما لا يقع تحت سيطرتنا هو أجسامنا وممتلكاتنا والمكانة والمنصب. وباختصار كل ما لا يكون من

(1) نقلًا عن: محمد سليم سالم في مقاله عن: «محاضرات ابكتيتوس» بالمجلد الخامس لمجلة «تراث الإنسانية»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ص 521.

(2) نقلًا عن: ريكس وورنر، نفس المرجع السابق، ص 221.

عملنا»[1]. وهذا يعني أن حريتنا متوقفة على ما نفعله نحن وليس على كل ما ليس لنا يد فيه؛ فإذا التمس الإنسان الحرية فليبحث عنها إذن لا في الأشياء الخارجية ولا في جسمه ولا ماله ولا في جاهه؛ لأن في ذلك رقًّا أخلاقيًّا وبلاء عظيمًا، بل إنه واجدها في نفسه وفي شيء مستقل كل الاستقلال، وهو قدرته على الحكم والإرادة.. ولا شيء في الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء[2].

لقد سأل ابكتيتوس تلميذه: أهناك شيء هو ملك لك؟ فقال التلميذ: لا أدري. فقال الفيلسوف: أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق؟ قال: يستطيع إذا هددني بالموت أو بالحبس. قال: فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد؟. قال: لا. فقال له: أفلا تستطيع أن تحتقر الموت! قال: بلى. قال: فأنت حر حينئذ»[3].

وعلى ذلك ففيلسوفنا يحل الإشكالية بالاعتقاد بأن حرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء، في حالة إذا ما اعتقد المرء ونفذ ذلك بأنه لا سلطان على النفس إلا إرادة الإنسان، بل إنه يؤمن بأكثر من ذلك؛ ففي رأيه أن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه؛ فالله الذي منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها. فالمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية. إن ابكتيتوس يقول بملء الفم: «إننا لو كنا واهمين أن نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمنا. إذن لكنت أول المرحبين بذلك الوهم»[4].

إن الإله قد منحنا الحرية في التصرف إزاء الأشياء الخارجية، ومن ثمّ فحكمنا على تصاريفها هو دائمًا أساس شعورنا بالحرية إزاءها، إن الأشياء الخارجية في ذاتها ليست - في نظر ابكتيتوس - خيرًا ولا شرًّا. وإن حكمنا عليها هو ما يكسبها الخيرية أو الشرية.

(1) Epictetus: The Enchiridiom (1), Eng. Trans. By George Long, P.169.

(2) نقلًا عن: د. عثمان أمين: نفس المرجع، ص 246.

(3) نقلًا عن نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) نقلًا عن نفس المرجع، ص 247.

فإرادة الإنسان إذن هي ما يجعل من هذه الأشياء نافعة أو ضارة. ولو أراد الإنسان أن يحول ما يوصف بأنه ضار إلى نافع لفعل بتجنبه هذا الشيء الضار من ناحية وبقدرته على عدم الرغبة في هذا الشيء أصلًا.

إن ابكتيتوس يعبر عن ذلك بقوله في عبارة بليغة: «إن أي امرئٍ يرغب رغبة في أن يكون حرًّا، عليه ألا يرغب في أي شيء أو يتجنب أي شيء في حوزة الآخرين ويعتمد عليهم. فإنه لو لم يأخذ هذا المبدأ في الاعتبار صار عبدًا»[1].

رابعًا: أداء الدور ومبدأ الواجب

وبالطبع فإن كل ذلك يطرح تساؤلًا هامًّا، إن الرغبة أو عدمها ليست دائمًا في يد الإنسان، فالظروف الخارجية ليست دائمًا أشياء أتعامل معها بحيادية، بل منها ما يؤطر الإنسان ويقهره ليؤدي دورًا لا يملك التحرر منه مهما استطاع. فماذا يفعل العبد إزاء عبوديته، وقد كان ابكتيتوس نفسه عبدًا؟ إنه لا اختيار له هنا ولا إمكانية لديه لكي يحرر نفسه من رق العبودية! هنا يذكرنا ابكتيتوس بداية وهو في ذلك مثله مثل كل الرواقيين بأن «الإنسان أشبه بممثل يؤدي دورًا مرسومًا في مسرحية حدده الكاتب»، لكنه في ذات الوقت يؤكد أن هذا الكاتب إذا ما أراد لك أن تلعب «دور الشحاذ أو المتسول في هذه المسرحية فإنه بإمكانك أن تلعبه ببراعة»[2]. فإن كان الدور إذن قد كتبه الكاتب فإن أداءه ببراعة هو مهمة الإنسان..

إن ابكتيتوس يحاول هنا ببراعة أن يدعم الاعتقاد الرواقي بضرورة الخضوع لتصاريف القدر والإيمان بأن كل إنسان مقدر له أن يكون كذا وكذا بين البشر. لكنه في ذات الوقت يوضح الجانب الإيجابي في ذلك الخضوع أو الاستسلام للقدر، حينما يؤكد أن الخضوع

(1) Epictetus: The Enchiridion (Xiv) Eng. Trans, P.177.

وانظر نفس المعنى في: Ibid (Xix), Eng. Trans. P.179-180.

(2) Ibid (Xviii), Eng. Trans. P.179.

للقدر والرضا بالقسمة والنصيب لا يعني الاستسلام المذل، بل إن حرية الإنسان فيه تكمن في قدرته على الإبداع في أداء دوره طبقًا لما يسميه ابكتيتوس «الواجب»؛ إذ «لا ينبغي أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس بل ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية وما تعرضه علينا التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين أو أبناء أو أخوة أو آباء أو مواطنين»[1].

ولا شك أن هذه النظرة من ابكتيتوس لا تتعلق فقط بالجانب الأخلاقي، بل أيضًا بالجانب السياسي، فإذا أدى كل مَن في المجتمع أدوارهم طبقًا لمبدأ الواجب سيكون ذلك أساسًا لنهضة هذا المجتمع ككل، وذلك سينعكس حتمًا على الجميع بالخير والاطمئنان، وإذا حدث ما يكدر الصفو أو ما يعكر المزاج فليرفع الجميع شعار ابكتيتوس الأخلاقي الأثير «احتمل وتزهد». ففي الاحتمال والزهد طمأنينة النفس رغم كل المكاره الخارجية، وفيها العزاء لكل مَن يشعر بالظلم أو لكل مَن ابتلي بمصيبة أو أصابه مكروه.

خامسًا: الروح الدينية في فلسفة ابكتيتوس

ولعل في هذا الشعار الذي يرفعه ابكتيتوس كعنوان على فلسفته الأخلاقية ما يعين كل إنسان على الرضا بالواقع، وفي الرضا بالواقع ما يؤكد بلا شك ثقة الإنسان بالله، وبأن تصاريف القدر وإرادة الآلهة للبشر هي الأفضل. وقد كان ابكتيتوس فيما يبدو شديد الإيمان بالله.

أما الرضا بالواقع فيعبر عنه قول ابكتيتوس: «لا تسعى لأن تجعل الأشياء تحدث وفقًا لما ترغب، بل ارغب في أن تحدث الأشياء كما تحدث فعلًا. وسوف ترضى عندئذٍ عن حياتك»[2].وهذا الشعور الجميل بالرضا بالواقع يغير علاقة الإنسان بالله، ويجعلها علاقة اتصال ومحبة قائمة على الإجلال والحمد والإذعان. وفي هذا يقول الفيلسوف ابكتيتوس: «لنتوكل على الله ونحن واصلون في رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان، ولنتعلم ما

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 250.

(2) Epictetus: Op. Cit. (Viii), Eng. Trans, P.174.

أراد الله، وألّا نريد إلا ما يريد، ولنتق فتنة المصائب، فإن أراد الله أن يسترد ما منح فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين»[1].

إن طاعة الله عند ابكتيتوس واجبة، كما أن الإيمان بالألوهية مسألة رئيسية يحض عليها تلاميذه، كما يحضهم على الإيمان بأن وجود الآلهة وإدارتها للكون يتم بعدالة وبشكل جيد. وعلى ذلك فعلى الجميع طاعة الآلهة وتكريس أنفسهم للخضوع لكل ما يحدث بشكل إرادي واختياري. ومن شأن هذا الإيمان أن يجعل الإنسان يؤمن بأن كل ما حدث وما يحدث إنما يحدث بواسطة العقل الإلهي[2].

وليس أدل على إيمان ابكتيتوس نفسه بالألوهية وربما بإله واحد أنه كان يكثر الحديث عن إله واحد. وليس عن آلهة متعددة، انظر قوله في جمهور مستمعيه: «إذا كنتم أيها الناس جمهورًا بليدًا أعمى، أفلا يحق أن يقوم من بينكم رجل يغني أنشودة الله! وماذا عساي أن أصنع وأنا رجل مسن أعرج إلا أن أترنم وأن أكبر الله. لو كنت عندليبًا لقمت بمهنة العندليب، لكنني كائن عاقل فينبغي أن أقوم مسبحًا الله حامدا له أفضاله. تلك مهنتي وأنا مؤديها، ولا أتنحى عنها ما حييت. وأنا أهيب بكم جميعًا أن تغنوا معي أنشودة الله»[3].

إن قارئ هذا النص وأشباهه لدى ابكتيتوس لا يملك إلا أن يقول مع زيللر أن فلسفة ابكتيتوس في عمومها تتسم بروحها الدينية[4].

---

(1) Ibid. وانظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 252.

(2) Ibid (Xxxi), Eng. Trans. P.188.

(3) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 253.

(4) Zeller: Op. Cit., P.270.

الفصل الثالث

ماركوس أوريليوس وفلسفته

تمهيد:

يعد ماركوس أوريليوس Marcus Aureliies أشهر الفلاسفة الرواقيين؛ نظرًا لمكانته الرفيعة بين أباطرة روما وحكام العالم، فهو الإمبراطور الفيلسوف وهو الذي نجح خلال حكمه أن يحقق -- وإلى حد كبير - حلم الفلاسفة منذ أخناتون وكونفشيوس ومن بعدهما أفلاطون وأرسطو في الدولة المثالية. فقد شهدت الإمبراطورية الرومانية في عهده عصرًا من السلام والتسامح رغم ما اضطر إلى خوضه من حروب وصراعات. وقد قيّم كبير مؤرخي هذا العصر جيبون Gibbon أعماله فقال: «لو أن إنسانًا طلب إليك أن يحدد في تاريخ العالم وقتًا كان فيه الجنس البشري أعظم ما يكون سعادة ورخاء لما تردد في أن يقول إنها الفترة التي تمتد من جاوس نيرفا إلى موت أوريليوس. ولعل حكمهم مجتمعًا هو الفترة الوحيدة في تاريخ العالم التي كانت فيها سعادة شعب عظيم هدف الحكومة الوحيد»[1].

أولًا: حياته ومؤلفاته

تجمع المصادر على أن ماركوس أوريليوس قد ولد في روما في الخامس والعشرين من أبريل عام 121م لأسرة من أصول إسبانية؛ حيث وفدت هذه الأسرة إلى روما قبل هذا

(1) نقلًا عن: ول ديورانت، قصة الحضارة - المجلد الخامس - الجزء العاشر، الترجمة العربية لمحمد بدران، نشرة مكتبة الأسرة والهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 424.

التاريخ بمائة عام. وقد مات والده بعد ولادته بثلاثة أشهر فكفله جده الثري الذي كان يشغل منصب القنصل وقد أخذه إلى بيته ليعيش حياته وسط رجال السلطة والملوك. وكان الإمبراطور هادريان Hadrian نفسه يتردد على هذا المنزل، وقد أعجب الإمبراطور بهذا الغلام ورآه من طراز الملوك. وكانت نبوءة غريبة كشفت عما ينتظر هذا الشاب من مستقبل عظيم وحظ حسن[1]. وقد أشاد ماركوس في «تأملاته» بعد خمسين عامًا من هذا التاريخ بهذه الظروف والنشأة الطيبة التي هيأها له القدر بقوله: «إني مدين للآلهة بما وهبتني إياه من أجداد طيبين وآباء طيبين وأخت صالحة ومعلمين صالحين، وخدام طيبين وأصدقاء طيبين وصالحين دون استثناء»[2].

ولعل القدر أراد أن يفرض عليه – على حد تعبير ول ديورانت – شيئًا من التوازن فجعل له زوجة مريبة وابنًا سافلًا[3]. وعلى كل حال فلم يلق غلامًا ما لقيه ماركوس من حرص ومثابرة على تربيته وتعليمه؛ فقد التحق في شبابه بخدمة الهياكل والكهنة؛ مما مكنه من أن يحفظ عن ظهر قلب كل كلمة من كلمات الطقوس الدينية القديمة الغامضة صعبة الفهم. ولم تنقص الفلسفة التي اتجه إليها بعد ذلك من مثابرته على أداء تلك الطقوس الدينية المفروضة على الأتقياء الصالحين. وإن كانت الفلسفة قد زعزعت بعض الشيء عقيدته الدينية تلك. ويروى عنه أيضًا إنه كان محبًا للمباريات والألعاب الرياضية وخاصة صيد الطيور والحيوانات[4].

---

(1) Marcus, Aurelius: Meditations (B. I. Ch. 17), Eng. Trans. By George Long, Regnery – Gateway, Inc. South Indiana U. S. A., 1974, P.9.

(2) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 424.

وأيضًا: John Jackson: His Introduction Of His Trans. Of Marcus Aur. Thoughts, Oxford University 1928, P.Ix.

وكذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 255.

(3) ول ديورانت، نفس المرجع، ص 424.

(4) نفسه، ص 125.

وقد كان يتناوب على تربيته وتثقيفه وتعليمه سبعة عشر مدرسا؛ فقد تتلمذ على يد أربعة من النحاة وأربعة من علماء البلاغة وواحد من علماء القانون وثمانية من الفلاسفة وكان أشهر هؤلاء الأساتذة م.كورنيلوس فرونتو M.Cornelius Fronto معلم البيان، وكان ماركوس يحبه ويتبادل معه رسائل تفيض رقة ووفاء رغم أنه – أي التلميذ – أدار ظهره إلى فن الخطابة ورآه فنًّا باطلًا غير شريف[1]، وركز على دراسة الفلسفة.

وقد كان من فضائل ماركوس أنه ذكر واعترف بفضل كل أساتذته ومعلميه في الكتاب الأول من تأملاته، فقد شكر جده فيروس الذي علمه كيف يكون لطيف المعشر وطيب القلب، وأن يكون صبورًا في مواجهة أي عوامل طبيعية لا يدله فيها[2]. كما شكر والده لأنه كان علة وجوده في هذه الحياة، فضلًا عن أنه ورث عنه التواضع والمثابرة على العمل، وكذلك شكر أمه لأنها هي التي علمته التقوى وتحاشي الأعمال المنكرة كما، عودته على الزهد والرضا بحياة القناعة. واعترف كذلك بفضل جده من أمه لأنه لم يدخله المدارس الأهلية وعهد بتربيته إلى أساتذة فاهمين علموه بالمنزل حتى أنه اعترف أيضًا بفضل معلميه في الميدان؛ لأنهم علموه الاعتماد على النفس وعدم الاستماع إلى الوشاة أو الانضمام إلى العصابات[3].

وخص بالشكر والإشادة من أساتذته ديوجنيتوس الفيلسوف الرواقي Diognetus؛ لأنه حرر عقله من الخرافات، فضلًا عن أنه هو الذي حبب إليه الفلسفة[4]. والفيلسوف روستيكوس Rusticus الذي تعلم منه كيفية إصلاح ذاته والبعد عن السفسطة التي يقصد

(1) يمكنك الاطلاع على نصوص هذه الرسالة المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس في: رسالة الدكتوراه التي أعدها تلميذي د. عبدالعزيز إمام محمود، تحت إشرافي وأ.د. يحيى عبدالله تحت عنوان: «بين الخطابة والفلسفة في ضوء الرسائل المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس»، بحث غير منشور، جامعة القاهرة، 2003.

(2) Marcus Aurelius: Meditations (B. I- Ch.I), Eng. Trans By Long, P.I.

(3) Ibid, Ch. 2-3-4-5, Eng. Trans, P.1-2.

(4) Ibid., Ch.7, P.2.

منها الشهرة؛ وألا يكتب عن الأشياء النظرية، وقد علمه أيضًا قراءة مذكرات ابكتيتيوس[1]. أما أبوللونيوس Apollonius فقد علمه حرية الإرادة وعدم المخاطرة وألا يتبع حتى في أبسط الأمور إلا العقل المستقيم والاحتفاظ دائما بالهدوء النفسي، وألا يتأثر بأي أحزان أو آلام[2].

كما ذكر أنه تعلم من سكستوس Sextus حفيد بلوتارخوس العطف على الآخرين والسلوك الأمثل في المنزل كأب ورب أسرة، كما تعلم منه أيضًا فهم مبدأ العيش وفقًا للطبيعة، ورزانة السلوك دون تكلف وكيفية الاهتمام والاطلاع بحاجات الأصدقاء[3].

أما ما تعلمه من الإسكندر النحوي Alexander The Grammarian فهو ألا ينتقد وألا يهاجم الناس بدون وجه حق وألا يلوم من لحن أو أخطأ فلفظ بلفظة مستهجنة، وعلمه أن يقوم هو بوضع الكلمة المناسبة أو يغير في تركيب الجملة وفقًا للالتباس والخطأ[4].

أما عما تعلمه من كورنيلوس فرونتو Fronto، فهو أن الحسد يولد الكثير من الفتن، وأن نفاق الحاكم قد يؤدي إلى الحكم بما ليس حقيقيًا، وأن عددًا لا يحصى من الذين لا عواطف لهم يدّعون النبل زورًا وبهتانًا[5].

أما ما تعلمه من الكسندر الأفلاطوني Alexander The Platonic فهو ألا يتكلم بدون ضرورة كثيرًا مع أي شخص، وألا يعتذر عن الواجبات المفروضة عليه بسبب علاقاته مع مَن يعيشون معه[6]. أما من كاتوللوس الرواقي Catulus فقد تعلم ألا يسيء إلى أي صديق أخطأ في حقه حتى لو اتهمه بدون سبب، كما تعلم منه الاستعداد للحديث الجيد مع أساتذته وأن يكون محبًا لأطفاله[7]. وفي نفس السياق ذكر ما تعلمه من أخيه سفيروس

(1) Ibid., Ch. 7, P.2

(2) Ibid., Ch. 8, P.3

(3) Ibid., Ch. 9, P.3-4.

(4) Ibid., Ch. 10, P.4.

(5) Ibid., Ch. 11, P.4.

(6) Ibid., Ch. 12, P.4.

(7) Ibid., Ch. 13, P.4.

Severus من نصائح طيبة حببت إليه الفضيلة والعدل ووجهت أفكاره نحو تدبير شئون البلاد بقوانين عادلة تحفظ المساواة، كما علمه احترام الحاشية[1].

أما ما تعلمه من ماكسيموس Maximus فهو كيفية السيطرة على النفس وعدم السماح لأي أحد أن يقوده إلى الفعل الخطأ تحت أي ظروف، وأن يكون لديه الثقة في كل أفعاله السيئة التي قام بها بدون قصد، وأن يتحمل الأمراض وغيرها من العوارض المزعجة بصبر[2].

وهكذا كان وفاء وحب ماركوس أوريليوس لمعلميه وأسرته وكل مَن علمه شيئًا دليلًا على تواضعه الجم، وحبه ليس لهؤلاء فقط بل لكل مَن عايشهم من بشر. إذ إنه بعد تولي حكم الإمبراطورية منفردًا وطد العزم على أن يعتمد على القدوة الحسنة لا على سطوة القانون فجعل من نفسه – على حد تعبير ديورانت – خادمًا للدولة، وأخذ على عاتقه جميع أعباء الإدارة والقضاء، ولم يسمح لنفسه بشيء من الترف، وعامل الناس جميعًا معاملة الزملاء لا أكثر ولا أقل، وأنهك نفسه بكثرة العمل – رغم ضعف صحته – بأن يسر لهم مقابلته. وأنفق الكثير من أموال الدولة كهبات نقدية للشعب وللجيش رغم ما كان ينهك الدولة من حروب وثورات[3].

وواصل ماركوس الإصلاحات القانونية التي كان قد بدأها هادريان، وبذل في ذلك كثيرًا من الجد والنشاط؛ فزاد أيام جلسات المحاكم وقصر آجال المحاكمات، وكثيرًا ما كان يجلس بنفسه في مجلس القضاء ولا يرحم مَن يرتكب جريمة من الجرائم الكبرى، ولكنه كان في العادة رحيمًا. وأدخل كثيرًا من الإصلاحات ذات الصلة التي جعلت من عصره عصر رحمة وسلام، إلا أن الكوارث وتفشي وباء التيفوس أو الطاعون الرملي، قد اجتاحا البلاد لدرجة أنه في يوم واحد مات في روما ألفان كان بينهم عدد كثير من أشراف المدينة، وعجز ماركوس عن مقاومة هذا المرض الخفي فاختفت مظاهر البهجة التي ميزت فترة حكمه واستسلم الناس للحيرة والتشاؤم[4].

(1) Ibid., Ch. 14, P.4-5.

(2) Ibid., Ch. 15, P.5.

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة – سبق ذكره، ص 126 - 128.

(4) نفسه، ص 428 - 431.

وبينما كانت هذه الكوارث تجتاح البلاد في الداخل جاءت الأنباء بأن القبائل الضارية على ضفاف نهر الدانوب قد عبرت النهر عام 167م وفتكت بحامية رومانية عدتها عشرون ألفًا، ثم هزمت كل الجيوش التي أرسلت لصدها؛ مما اضطر ماركوس إلى أن يقدم على العمل الحاسم بسرعة أدهشت الكثيرين؛ إذ نبذ ملاذ الفلسفة وقرر أن ينزل بنفسه - كرواقي شجاع - إلى الميدان ليخوض غمار الحرب التي تنبأ بأنها ستكون أخطر الحروب التي خاضتها روما منذ أيام هانيبال، وقد قاد الحرب بنفسه ووضع خطتها بمهارة حربية وفنية وفك الحصار وطارد المحاصرين وبدد شملهم عند نهر الدانوب، حتى لم يكد ينجو منهم من القتل إلا مَن وقع في الأسر.

وعاد بعد ذلك إلى روما وقضى الفترة الواقعة بين يناير وسبتمبر من عام 169م فيها ليستريح من الجهود المضنية التي أنهكت جسده الضعيف حتى كادت تقضي عليه. فقد كان يشكو من نزلة معوية حادة كثيرًا ما كانت تتركه ضعيفًا لا يقوى على الحركة. وكثيرًا ما كان يعالجها بالاقتصاد في الطعام فكان لا يأكل إلا أكلة خفيفة في اليوم، وكان مَن يعرفون حالته الصحية يتعجبون من قدرته الفائقة على تصريف الأمور وكانوا يعللون ذلك بأنه يعوض بعزيمته الصلبة ما يعوزه من قوة جسم. ولعل ما توالى من الأزمات السياسية والمتاعب المنزلية، فضلًا عن ما خاضه من حروب عسكرية قد ساعدت على اشتداد حالته الصحية وزيادة علته، حتى أصبح شيخًا منهكًا وهو لا يزال في الثامنة والأربعين من عمره[1].

ومع كل ذلك فلم تتوقف الحرب إلا فترة قصيرة عادت بعدها أقوى مما كانت عليه، فاضطر مرة أخرى إلى أن يخوض حربًا حامية الوطيس بين عامي 169 - 175م ذاق فيها الإمبراطور الأمرين، لكنها انتهت بأن هزم الأعداء، وعاد إلى روما عبر أزمير والإسكندرية وأثينا، وكان يمشي في شوارعها بلا حرس لابسًا عباءة الفلاسفة ويستمع إلى محاضرات كبار الأساتذة ويشترك معهم في المناقشات، وأنشأ وهو في أثينا أستاذية في كل مذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى: الأفلاطونية والأرسططالية والرواقية والأبيقورية. وعلى

(1) نفسه، ص 431 - 433.

كل حال فقد وصل إلى روما في خريف 176م، واستقبل فيها بموكب نصر عظيم باعتباره منقذًا للإمبراطورية. ولما دنا أجله وأحس بقرب النهاية، وكان ذلك أيضًا في معسكره الحربي في فندوبونا (فيينا حاليًا) أثناء حروب أخرى كان يخوضها منذ عام 178م، امتنع عن الطعام والشراب لمدة خمسة أيام، وفي اليوم السادس استجمع قوته ووقف على قدميه وقدم لجيشه كمودس على أنه الإمبراطور الجديد، ثم عاد إلى فراشه وغطى رأسه بملاءة الفراش وأسلم الروح بعد قليل(1). وكان ذلك في السابع عشر من مارس عام 180م(2). وقد قدر مواطنوه له جهوده وأعماله الرائعة في خدمة إمبراطوريته لدرجة أنه وقبل أن يصل جثمانه إلى روما كان أهلها قد عبدوه واتخذوه إلهًا رضي أن يعيش على الأرض زمنًا قصيرًا(3).

أما عن مؤلفات ماركوس أوريليوس فقد جاءت على هيئة خواطر فلسفية كتبها لنفسه باللغة اليونانية حينما كان يخلو إلى نفسه في لحظات فراغ أثناء حملاته العسكرية والحروب التي خاضها بين عامي 166 و 174م على حد رواية عثمان أمين(4)، أو بين عامي 169- 175م على حد رواية ول ديورانت(5). وقد جمعها في كتاب أطلق عليه نفس الاسم «Meditations – الخواطر أو التأملات». واشتمل هذا الكتاب على اثني عشر كتابًا تضمنت تأملات رجل شجاع يخوض حربًا ضروسًا دفاعًا عن استقرار إمبراطوريته، وحينما يخلو إلى نفسه يحاسبها بتواضع شديد، ويرى في هذه الحرب التي استبسل فيها حربًا قليلة الجدوى؛ انظر إليه وهو يقول عنها: «إن العنكبوت يتباهى إذا ما التقط ذبابة، وهكذا الرجل الذي يفخر بين البشر لأنه اصطاد أرنبًا صغيرًا. وهكذا يظن الذي يفخر بأنه اصطاد سمكة في شبكة، وذاك الآخر الذي اصطاد خنازير برية أو دببة.. وهكذا يظن أيضًا

(1) انظر: نفسه، ص 435 - 437.

(2) John Jackson, His Trans. Of Marcus Aurelius, P.Vii.

(3) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 437.

(4) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 256.

(5) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 435.

ذلك الرجل الذي استولى على بلاد الصرامطه. والحقيقة أنهم جميعًا لصوص أو قطاع طرق إذا ما قيمناهم جيدًا»[1].

ومع ذلك فلا يظن أحد أن تأملات ماركوس تأملات في الشئون السياسية والعسكرية؛ لأن الواقع أنها لم تكن كذلك بالمرة، بل كانت كلها تأملات رجل حكيم أشبه بقديس ضعيف غير معصوم من الخطأ أخذ يقلب في ذهنه مشكلات أخلاقية وطبيعية وقدرية تتسم بروح إيمانية عميقة.

ثانيًا: آراؤه المعرفية وفلسفته الطبيعية

تتعدد ضروب ومسالك فلسفة ماركوس أوريليوس بتعدد ضروب ومسالك الفلسفة الرواقية عند كل أعلامها، لكنه وإن اتفق معهم في الخطوط العريضة وخاصة الأخلاقية منها، إلا أنه تميز ببعض الآراء الجديدة والطريفة في آنٍ معًا، وخاصة في آرائه المعرفية والطبيعية؛ فمعظم الرواقيين يؤكدون على أن المعرفة اليقينية ممكنة، وخاصة لدى الحكيم الرواقي لكن أوريليوس يرفض ذلك، ويرى أنه حتى بالنسبة للحكيم الرواقي، فإن هناك أشياء غير مفهومة، وكأنما ألقى عليها ظلالًا كثيفة تحجب الرؤية، وأن التصديق العقلي عرضة للخطأ والتغيير فلا يوجد إنسان معصوم[2].

إنه يؤمن إذن بأنه لا معرفة يقينية هناك، وأن كل شيء على وجه الأرض يتغير، فالتغير والتبدل قانون هذا العالم الطبيعي. ويقول ماركوس تعبيرًا عن ذلك: أنه «سرعان ما يجتاح التغيير والفناء كل الأشياء! في الكون يفنى جوهر أجسامنا، وفي الوقت المحدد تفنى نفس ذاكرتنا. تطلع إلى الأشياء ذات الحواس بوجه عام: وبصورة خاصة إغراءات البهجة ومخاوف الألم، كل أفكار الزهو والخيلاء، كل منها جميعًا: رخيص وحقير، خسيس وفاسد، ميت وعفن!..»[3].

(1) M. A.: The Meditations (B.X – 10), Eng. Trans By Long, P.130.

(2) Ibid. (B.V- 10), Eng. Trans, P.51.

(3) Ibid. (B.I-12).

نقلًا عن الترجمة العربية لهذه الفقرة الواردة في كتاب: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، سبق ذكره، ص 231.

ولكن هل هذا التغيير الذي يلحق بكل شيء في العالم هو ما يقوده إلى الاحتراق الكوني في النهاية؟ يبدو بداية أن هذا هو الصواب عند ماركوس؛ فالتغيير هو ما يقود إلى دورانية الحياة بعناصرها على هذه الأرض ودورانية الحياة عبر هذه العناصر هو التقدمة الطبيعية للاحتراق الكوني؛ لأنه هو الآخر يقود إلى الاعتقاد بنظام الدورات الكونية، ذلك النظام الذي كان يؤمن به معظم الرواقيين السابقين. إن ماركوس يرى أن كل ما كان من طبيعة النار على سطح الأرض إنما يسعى لأن يلحق بها عن طريق الاحتراق، وهو يؤكد أن أجزاء الكون كلها يجب أن تخضع في النهاية للفناء. ولكن هذا الفناء قد يحدث بطرق شتى؛ فقد تتعمد الطبيعة إفساد الأشياء أو قد يحدث هذا الفساد تلقائيًا. فكل هذه الافتراضات واردة فإما أن تتشتت العناصر المكونة للكل أو تحلل ما هو صلب في التراب، وما هو متبخر في الهواء بالطريقة التي تجعل هذه العناصر جميعًا تمتص في عقل الكل، سواء أكان هذا العالم سيفنى لأوقات معلومة بواسطة النار أم سيتجدد عن طريق التغيرات والتحولات الأبدية(1).

ولعلنا نلاحظ هنا أن ماركوس مع تأثره بنظرية الاحتراق الكوني عند سابقيه من الرواقيين، يأخذ أيضًا بالنظرية الذرية الأبيقورية. فهو متردد بين القول بأن فناء العالم يحدث بواسطة الاحتراق الكلي وبين أنه يحدث عبر تشتت العناصر، أو بمعنى أدق – حسب المفهوم الأبيقوري – تفتت الذرات.

ومع إيمان ماركوس بالتغيرات التي هي السمة الرئيسية في هذا العالم الطبيعي، ومع إيمانه بأنها تقوده في النهاية إلى الفناء عبر الاحتراق الكلي الشامل، فهو يؤمن في ذات الوقت بأن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو بدافع الضرورة «فالطبيعة لديه لا تعقل شيئًا إلا بدافع الضرورة وأن عملها هذا فيه النفع والخير»(2)، وهذه الضرورة الخيرة إنما تعبر عن العدالة التي تسود الكون بما فيه من علل تعود في النهاية إلى الكائن الأسمى.

---

(1) M. A.: The Meditation (B.X- Ch.7), Eng. Trans, P.127-128.

(2) Ibid., (B.Iv- Ch.9), P.33.

وها هو ماركوس يعبر عن ذلك بقوله أيضًا: «إنه إذا فحصت بدقة كل شيء في هذا العالم لعلمت أن كل ما يحدث فيه إنما يحدث ضمن إطار العدل، إنني لا أقول فقط إنه يحدث ضمن سلسلة السببية، بل أيضًا لا يحدث إلا حسب قواعد عادلة سنَّها مَن يعرف لكل شيء قيمته»[1]. ولذلك فهو يحذر الإنسان من أن يشكك أو يشذ عن الإطار العام للعدالة الكونية؛ لأنه أولًا وأخيرًا يعد جزءًا من كل؛ ولذا فهو يخاطبه أو بالأولى يخاطب نفسه قائلًا: «لقد عشت وبقيت جزءًا من كل طوال هذه المدة التي عشتها، ولسوف تعود إلى الكائن الذي أوجدك أو بالأحرى إلى العقل الذي كوَّن العالم. إنه سوف يقبلك بعد شيء من التغير»[2].

ولعل هذه الفقرة الأخيرة تؤكد حقيقة إيمان ماركوس بوحدة الوجود الرواقية؛ حيث إن الجزء في الكل، والكل يستوعب أجزائه في النهاية فهي كما خرجت منه ترتد إليه وتتحد معه في النهاية. وهي تؤكد أيضًا إيمان ماركوس القوي بخيرية العالم وعدالة مبدعه وحرصه على دوام العدالة واستمرارها في الكون؛ فكل ما يحدث فيه من تغيرات وحوادث إنما يحدث وفق قواعد عادلة. ومن هنا كان إيمان ماركوس أيضًا بالعناية الإلهية التي تشمل هذا الكون وترعاه. انظر إليه يقول بعبارة واضحة: «إن العالم إما أن يكون فوضى واختلاط وتشتت إلى ما لانهاية أو يكون فيه وحدة ونظام وعناية إلهية، فإذا كان الفرض الأول فكيف للمرء أن يرغب في البقاء في هذه الفوضى؟. أما أمام الفرض الثاني فأنا أنحني احترامًا وإجلالًا أمام الكائن الذي أمر بكل شيء متوكلًا عليه ومعلقًا عليه الأماني»[3].

إن إيمان ماركوس بالعناية الإلهية المنبثة في الكون والمحيطة بما فيه والحريصة عليه يشي أيضًا بهذه الروح الإيمانية العالية عنده، تلك الروح التي يبدو فيها أنه من المؤمنين بوجود الإله المنبث في بنية الكون وصانع قدر كل ما فيه وخاصة الإنسان.

---

(1) Ibid. (B. Iv – Ch.10), P.33.

(2) Ibid. (B. Iv – Ch.10), P.33.

(3) Ibid, (B.Iv – Ch.14), P.34.

ثالثًا: وجود الإله والقدر وحرية الإنسان

إن هذا الإيمان عند ماركوس قد يشوبه بعض التشكيك والقلق الذي ورد في بعض نصوص «التأملات» مثل قوله: تذكر دائمًا أنك مضطر لأن تختار بين بديلين؛ فإما العناية Providence أو الذرات Aroms هي المهيمنة على الأشياء»(1) أو قوله: «إذا صح إن الآلهة لا تهتم بشيء ولا تفكر في شيء – ومثل هذا الاعتقاد زيغ وضلال – فلنترك إذن الضحايا والصلوات والنذور والشعائر الأخرى التي نتمثل بها في أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا»(2).

وفي اعتقادي أن هذا التشكيك والقلق ليس سمة فلسفة ماركوس نفسه واعتقاده في وجود الإله لكنه محاولة من جانبه للأخذ بيد المتشككين إلى يقين وجود الإله؛ فهو ينصح هؤلاء المتشككين باحترام وجود الآلهة والتأكيد على أهميتهم بالنسبة لهذا الكون عمومًا وللإنسان على وجه الخصوص، حينما يقول لهم ولنفسه بوضوح: عليك احترام كل ما تراه ممتازًا في الكون ، إنه ذلك الكائن الذي يستخدم الكل ويدبر الكل .. وكذلك احترم ما تراه ممتازًا فيك فهو كائن من جنس الأول. فهو أيضًا يدبر أمور حياتك(3)، بل ويأمرهم ويأمر نفسه بطاعة الآلهة والرضوخ لكل ما تأمر به في قوله بعبارة صريحة وواضحة: «عش مع الآلهة، فمَن يعش معها يحرص على أن يريها دائمًا نفسًا راضية وخاضعة لأوامرها ومستعدة؛ لأن تنفذ إرادة القوة التي وهبها زيوس لكل رجل لتكون له قائدًا وحارسًا، وهذه القوة التي وهبت لكل إنسان هي قوة الإدراك والعقل»(4).

ولعل التمعن في النصوص السابقة وأشباهها في «تأملات» أوريليوس ما يؤكد أنه مؤمن بالآلهة وقدم براهين عديدة على وجود إله وعقل أعظم نظم هذا الكون ويعنى به

---

(1) Ibid, (B.Vi – Ch.10), P.62.

(2) Ibid., (B.Iv- Ch.3), P.31.

(3) نقلًا عن د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 261 - 262.

(4) Ibid., (B.V – Ch.21), P.55.

في كل لحظة، فمن البرهان الكوني إلى برهان النظام والغائية إلى دليل الإجماع، كلها أدلة قدمها ماركوس على وجود الإله[1].

والحقيقة أن إجلال ماركوس أوريليوس للألوهية لا يتجلى في احترامه للشعائر المشتركة العامة، بل هو إجلال فردي لرجل اعتاد أن يخلو إلى نفسه، إلى المعبد الجواني بتعبير د.عثمان أمين[2]؛ فهو لا يقتصر على عبادة الله وتقواه والتوكل عليه والحمد له وطلب أفضاله ونعمه بالدعاء، بل إنه ليرتفع أحيانًا إلى الرغبة في التشبه بالله، وكأنه يشعر شعورًا صوفيًا بحضور الإله فيه حضورًا حقيقيًا، فهو يريد أن يحيا حياة الله، وأن يكون على اتصال وثيق به واضعًا نصب عينيه الكمال المثالي الذي يسعى إليه، وإن لم يستطع بلوغه في هذه الحياة الدنيا[3].

ولعل هذا الشعور الجواني بوجود الإله ومحبته هو ما جعل ماركوس ممن يؤمنون إيمانًا شديدًا بالقدر وبخيرية القدر لأنه قدر الله، وعنايته تعني خيريته في كل لحظة من لحظات الحياة؛ انظر إليه يقول في عبارات واضحة وقوية: «.. إنه لا يبقى الإنسان الأمثل إلا فضيلة واحدة هي قبول كل ما يحدث له والسرور به، والرضا بالقدر الذي نزل عليه، وأن لا يدنس ولا يزعج بالأفكار والتخيلات الكثيرة، تلك القوة الإلهية المقدسة الكامنة في نفسه، بل عليه أن يحفظها وأن يتبعها ويطيعها كإله، وعليه ألا يقول أي شيء غير الصدق، وألا يفعل أي شيء مضاد للعدل»[4].

---

(1) Ibid. (B.V – Ch. 29), P.57.

وانظر في تفصيل تلك البراهين على وجود الإله، رسالة الماجستير التي قدمتها تلميذتي: رضا عبدالتواب نادى، تحت عنوان: "الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس"، رسالة غير منشورة، جامعة بني سويف – كلية الآداب، 2006، الفصل الثاني.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 262.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 262.

(4) M. A., The Meditation (B.Iv – Ch.16), P.29.

وإذا كان ذلك هو مبلغ إيمان أوريليوس بالقدر وحتمية طاعته والرضوخ لتصاريفه، فماذا عن حرية الفعل الإنساني، وما مدى حرية الإنسان في ظل هذا الإيمان الصارم بالحتمية الرواقية والقدر الإلهي؟!

الحقيقة أن ثمة توافقًا في رأي أوريليوس بين الإيمان بالقدر الإلهي وبين إمكان الفعل الإنساني الحر إذا ما كان الفعل الإنساني متوافقًا مع المبادئ الكاملة للحياة. انظر إليه ينصحنا قائلًا: لا تفعل أي فعل بدون غاية. وهذه الغاية ينبغي أن تتوافق مع المبادئ الكاملة للحياة[1]. وهو يؤكد أنه بنفسه يفعل ذلك فهو يقول: «إنه قد توافق مع كل شيء، وأن كل شيء قد انسجم معه؛ فلا شيء في العالم بالنسبة له يأتي مبكرًا أو متأخرًا عن موعده فكل شيء يلائمه طالما تأتي به الطبيعة في موعده»[2].

إن الحرية الحقيقية للحكيم الرواقي عنده إذن تكمن في أن تتوافق أفعاله مع الغايات النهائية للعالم؛ فهو يحتفظ بحريته إزاء ذلك القدر المحتوم إذا ما اختاره اختيارًا حينما يدرك بعقله الواعي أنه قدره «فالعقل والتفكير الفلسفي – على حد تعبير ماركوس – هي قوى الإنسان التي تكفي نفسها وهي قادرة على توجيه فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق الهدف الذي حدد له من قبل؛ فتكون النتيجة المترتبة على ذلك أن كل الأفعال يمكن أن توصف بأنها صحيحة، وأننا نسير قدمًا في الطريق الصحيح»[3].

إن شعور الإنسان بحرية الفعل – إذن – ليست كاملة وليست مطلقة، بل هي محكومة بقوانين العناية الإلهية والقدر الإلهي، ومَن يدرك ذلك جيدًا، سيشعر وهو يفعل بأنه حر بقدر ما هو خاضع في فعله لقضاء الله وقدره.

---

(1) Ibid. (B.Iv – Ch.2), P.30.

(2) Ibid., (B.Iv – Ch.23), P.36.

(3) Ibid. (B.V – Ch.14), P.53.

وانظر في ذلك أيضًا كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 102.

رابعًا: فلسفته الأخلاقية

ولعل هذا الفعل المحكوم بتصاريف القدر الذي يتحدث عنه ماركوس كان مدخله إلى الكثير من المبادئ الأخلاقية التي آمن بها كما آمن بها أيضًا معظم الرواقيين؛ إذ لا شك أن هذه الرؤية كانت أساسًا ونتيجة في نفس الوقت للاعتقاد السائد عند الرواقيين وعند ماركوس بالعيش على وفاق مع الطبيعة، وهي كذلك كانت أساسًا ونتيجة للاعتقاد الرواقي بضرورة أن يحيا الحكيم الرواقي حياة الزهد والتقشف في مطالب الحياة حتى يكتسب الطمأنينة والرضا الداخلي في هدوء وسكينة. فمَن قلَّت مطالبه الدنيوية شعر بالرضا عن أحواله مهما قل رزقه ومهما عانى في حياته. فالسعادة – في نظر ماركوس – ليست في التأملات العقلية وليست في الغنى ولا في الشهرة ولا في اللذات والمتع، وإنما هي «في العيش وفقًا لما يقتضيه العقل. ولا خير للإنسان إلا في الاعتقاد بما يجعله عادلًا وعفيفًا وحرًّا، كما أنه لا شر إلا فيما يناقض ذلك»[1].

فالسعادة إذن عند ماركوس مرادفة للفضيلة، والفضيلة تكمن في العيش وفقًا للعقل، والعقل هو ما يرشدنا إلى الفعل الصائب الموافق للطبيعة والقدر في آنٍ معًا. إن بإمكان الإنسان – فيما يقول ماركوس –: «أن يحيا حياة السعادة الدائمة، وذلك باتباع الطريق الصائب طريق الخير قولًا وفعلًا»[2].

لقد دارت معظم «تأملات» ماركوس حول الإنسان وسعادته رغم كل ما يقال عن النزعة التشاؤمية والنظرة العابسة في فلسفته[3]. إنه يفلسف الحياة أمام الإنسان أي إنسان فيقنعه بأن ما يعيشه أيًّا كان هو ما كان يجب أن يعيشه، وهو ما ينبغي على أي وضع أن يرضى عنه ويقنع بأن فيه سعادته. انظر إلى هذا النص البديع الذي يقول فيه ماركوس مقدمًا صورة بانورامية لحياة الإنسان ومماته: «إن مقياس الحياة هدف، جوهر، مد وجزر

(1) M. A., The Meditation (B.Viii – Ch.I), P.93.

(2) Ibid., (B.V – Ch.34), P.59.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 266.

مستمرين، إدراك حسي غامض ومبهم، بناء جسمه كله قابل للفساد، والنفس تتجاوز ما اكتشفته بعد البحث، والقدر دوامة، والشهرة القرار اللا عقلي. باختصار أشياء الجسم لا استقرار لها كالماء وأشياء النفس أحلام وأبخرة، والحياة ذاتها حرب أو إقامة مؤقتة في بلد غريب. إذن مَن سيكون دليلنا ورفيقنا وحامينا؟ إنه شيء واحد وواحد فقط: هو الفلسفة. والفلسفة الحقة هي ملاحظة الجانب القدسي داخل أنفسنا والحفاظ عليه مصونًا سالمًا فوق قمة الألم والبهجة، لا نفعل شيئًا زائفًا، ولا شيئًا فيه تملق، لا نعير اهتمامًا بما إذا كان إنسان آخر يفعل هذا أو ذاك أو لا يفعله، متقبلين كل تغير وكل ناموس على أنه آتٍ من ذلك المكان الذي كان هو مقره الذاتي، وينتظر دائمًا بابتهاج مع إدراك تام بأنه ليس إلا تحللًا للعناصر التي تتركب منها كل حياة؛ إذ إنه فيما يختص بالعناصر ذاتها، فإنه ليس هناك كارثة في أنها تتبدل دائمًا من حالة إلى أخرى، فَلِمَ إذن سنخشى تغييرًا وتحللًا شاملًا؟!.. إننا في تناسق مع الطبيعة، ولا يمكن لما هو شر أن يكون في تناسق مع الطبيعة»[1].

* * *

(1) M. A., Op. Cit. (B.Ii -- Ch.17), P.18-19.

نقلًا عن الترجمة الواردة في كتاب: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، سبقت الإشارة إليه، ص 233 - 234.

المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية:

(أ) الترجمات العربية:

1 – أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، ضمن كتابه «أبيقور – الرسائل والحكم»، الدار العربية للكتاب، 1991.

2 – أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق الإشارة إليه.

3 – أبيقور: الحكم الأساسية، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق الإشارة إليه.

4 – أبيقور: رسالة إلى مينيسي، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق.

5 – سينكا: هرقل فوق جبل أويتا، ترجمة د. أحمد عتمان، نشرة وزارة الإعلام الكويتية ضمن سلسلة من المسرح العالمي، مارس 1981.

(ب) المصادر باللغة الإنجليزية:

1- Diogenes Laertius, Lives Of Eminent Philosophers, Eng. Trans. By D. Hicks (M. A.), Vol.I, London, William Heinemann – New York, G. P. Putnam`s, Without Date.

وقد صدر لبعض أجزاء هذا الكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبدالفتاح إمام، ودققها وراجعها على الأصل اليوناني د. محمد حمدي إبراهيم، صدر منها جزءان عن المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول صدر 2006م، وصدر المجلد الثاني، 2008م.

2- Epictitus: The Enchiridion, Eng. Trans. By G. Long, Regeners – Gateway, Inc. South Bend, Indiana U. S. A., 1956.

3- Epictitus: Fragments, Eng. Trans. By W. A. Oldfather, In The Loeb Classical Library, William Heinemann (London) 8 G. P. Putnam>s Sons (New York).

4- Greek And Roman Philosophy After Aristotle, Edited By Jasonal Saunders, The Free Press, A Division Of Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966.

5- Lucritius: De Rerum Natura, Eng. Trans. By Cyric Bailey, Oxford – At The Clarendon Press, 1947.

6- Marcus Aurelius: Meditations, Eng. Trans. By G. Long., Regnry – Grateway, Inc. South Bend, Indiana U. S. A., 1974.

7- Seneca: Moral Essays, Eng. Trans. By John W. Basore, In Three Vols, Harvard University Press, London, 1979.

8- Seneca: Ad Lucilium Epistulate Morales, With Eng. Trans. By Richard M. Gummere, Harvard University Press, London, 1971.

ثانيًا: قائمة المراجع:

(أ) المراجع العربية:

1 - د. إبراهيم نصحي: تاريخ مصر في عصر البطالمة (الجزء الأول)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1980م.

2 - البيريفو: الفلسفة اليونانية – أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، بدون تاريخ.

3 - الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث، مطبعة القاهرة، 1347هـ.

4 - د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

5 – آميل برييه: تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني – الفلسفة الهللينستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م.

6 – برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

7 – بوشنسكي (م.م.): المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

8 – جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر، دمشق، 1992م.

9 – جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، الترجمة العربية لمحمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985م.

10– جلال الدين سعيد: أبيقور – الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، 1991م.

11– جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الرابع، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1970م.

12– جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف، مصر – الطبعة الثانية، 1970م.

13– رضا عبد التواب نادي: الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس، بحث ماجستير غير منشور بإشراف: أ.د. مصطفى النشار وأ.د. محمد مهران، آداب بني سويف، 2006م.

14– ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

15– رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة د. أوفيليا فايز، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999م.

16- د. طارق عبد المحسن: الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي: رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف: أ.د. مصطفى النشار، د. أحمد الجزار، جامعة المنيا، 2008م.

17- عابر محمد عبد العزيز: إسهامات الرواقيين المنطقية ودورها في تشكيل المنطق الرمزي الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف: أ.د. محمد مهران، د. نصار عبدالله، كلية الآداب بسوهاج، 2003م.

18- د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الفلسفة في ليبيا – (1) كرنيادس القوريني، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.

19- د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970م.

20- د. عبدالعزيز إمام محمود: بين الخطابة والفلسفة في ضوء الرسائل المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف: أ.د. مصطفى النشار، د. يحيى عبدالله، جامعة القاهرة، 2003م.

21- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م.

22- كوبلستون (ف): تاريخ الفلسفة – المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، منشورات المجلس الأعلى للثقافة – المشروع القومي للترجمة (436)، القاهرة، 2002م.

23- د. مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، 2006م.

24- د. محمد سليم سالم: محاضرات ابكتيتوس، مقال بالمجلد الخامس من مجلة «تراث الإنسانية»، دار الكاتب العربي، القاهرة.

25- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

26- د. مصطفى النشار: ضد العولمة، الطبعة الأولى بدار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م.

27- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي، العين بدولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 1990م.

28- د. مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، نشرة الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005م.

29- د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.

30- ول ديورانت: قصة الحضارة - قيصر والمسيح، الترجمة العربية لمحمد بدران، المجلد الخامس - الجزء العاشر، نشرة مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

31- ول ديورانت: قصة الحضارة - الجزء الثاني - المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة - الطبعة الثالثة، 1988م.

32- وولتر سيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

33- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1953م.

(ب) المراجع باللغات الأجنبية:

1-Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. Ltd. London, Second Ed., 1949.

2- Bailey (C.): The Greek Atomists, Oxford. At The Clarendon Press, 1928.

3- Copleston (F.): History Of Philosophy, Vol.I – Part I, Image Books, New York, 1962.

4- John Jackson: Introduction Of His Translation To Marcus Aurelius «Thoughts», Oxford University Press, 1928.

5- Lempriere`s Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul Ltd, London And Boston, 1972.

6- Mahaffy (J. P.): Greek Life And Thought, 1896.

7- Rivaud (A.): Les Grands Courant De La Pensse`e Antique, 2e. ed., Paris, 1932.

8- Rodier: Etudes De La Philosophie Grecque, Paris, 1926.

9- Russell Kirk: Introduction Of Eng. Trans. Of Marcus Aurelius «Meditations» And Epictetus Enchiridion» By G. Long., Regenery – Gateway, Inc. South Bend, Indiana, U. S. A., 1956.

10- Strodach (George K.): The Philosophy Of Epicurus, North Western University Press, U.S.A., 1962.

11- Tarn (W. W.): Hellenstic Civilization, London 1927.

12- Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans. By L. R. Palmer, Thirteen Ed., Dover Publication, Inc., New York, 1980.

* * *

مؤلفات الأستاذ الدكتور/ مصطفى النشار

1 – نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 – نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 – فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 – نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 – مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 – فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها، 1995م.

9 – التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 – التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 – مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 – من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 – المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 – مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 – مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 – الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 – تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.

18 – ضد العولمة، 1999م.

19 – في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 – تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون،

2000م.

22 – بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 – رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 – أرسطو طاليس – حياته وفلسفته، 2002م.

25 – أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 – أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 – أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 – ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 – حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 – الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 – ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 – الفلسفة التطبيقية – الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 – فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 – التفكير العلمي – الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 – في فلسفة الحضارة – جدل الأنا والآخر – نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 – الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 – في فلسفة التعليم – نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 – العلاج بالفلسفة – بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 – الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 – تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 – أعلام الفلسفة – حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 – مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 – مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.

44 – فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.

* * *

المحتويات

الفصل الثالث : الشكاك

الباب الثاني

المدرسة الأبيقورية

الفصل الأول

أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية

الفصل الثاني

نظرية المعرفة أو العلم القانوني

أو علم المعايير عند أبيقور

الفصل الثالث: فلسفة الطبيعة

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق

الباب الثالث: المدرسة الرواقية في عصريها الأول والثاني

الفصل الأول: الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم

الفصل الثاني: المنطق ونظرية المعرفة

الفصل الثالث: الفلسفية الطبيعية والإلهية

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق

الفصل الخامس: الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم

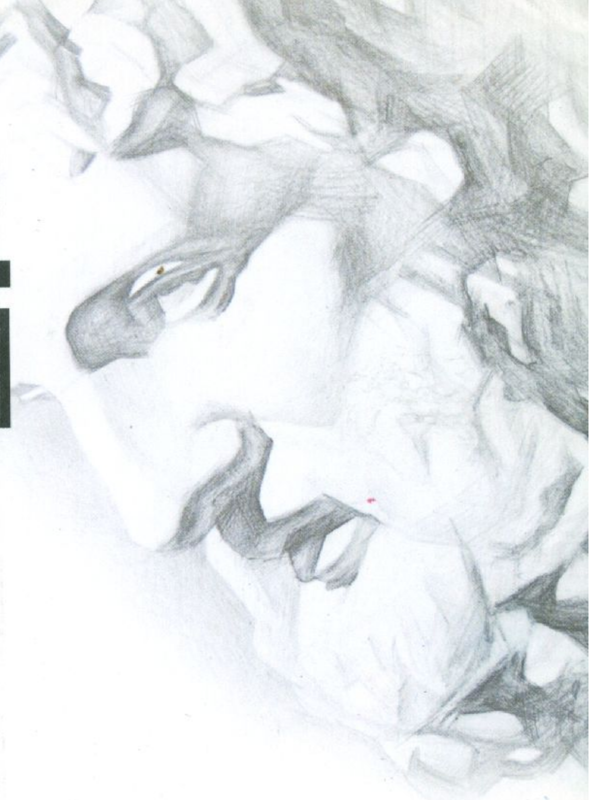
الباب الرابع: المدرسة الرواقية في عصرها المتأخر (الرواقية الرومانية)

الفصل الأول: سينكا وفلسفته

الفصل الثاني: ابكتيتوس وفلسفته

الفصل الثالث: ماركوس أوريليوس وفلسفته

* * *



تاريخ الفلسفة اليونانية

حسين جميل الغراف

إن الفكر دائمًا في أي عصر إنما يأتي كمرآة كاشفة لهذا الواقع، فهو يتأثر به بقدر ما يؤثر فيه. والحقيقة التي لا مراء فيها بالنسبة للعصر الهللينستي أن الأحداث التاريخية الكبرى في هذا العصر، وما شهده من تغيرات وأحداث حربية وسياسية متلاحقة وسريعة، قد أثّر على الفكر الفلسفي تأثيرًا بالغًا، جعلنا بالفعل أمام عصر فلسفي جديد يتميز عن سابقه في الفكر اليوناني بخصائص عديدة.

ومع نشوء المدارس الفلسفية وتعددها وتنوعها (المدارس ال
الصغرى، ومدارس الشكاك، والمدرسة الأبيقورية، والمدرسة ال
جدير بنا أن نفهم فلسفات أصحاب هذه المدارس التي وإن ارتبطت
اسمًا، فهي لم ترتبط به ارتباطًا تامًّا، كما لم تعبر عن جوهر فكره.

إن فكر هذه المدارس كان - على حد تعبير أحد الفلاسفة - مجرد إ
جوانب معينة من التعاليم السقراطية، وكان كل مفكر من هؤلاء الس
يعد استمرارًا للفكر السقراطي فى اتجاه خاص به، فضلاً عن أن كل و
قد حاول أن يحور ما أخذ عن الفلسفات السابقة؛ لتنسجم وتتوافق م
السقراطي.

9 789774 278525

الدار المصرية اللبنانية